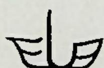
Alexandru Mihăilă

Elemente nomade în protoistoria Israelului





editura universității din bucurești

Alexandru Mihăilă

Elemente nomade în protoistoria Israelului

Alexandru Mihăilă

ELEMENTE NOMADE ÎN PROTOISTORIA ISRAELULUI



editura universității din bucurești®
– 2008 –

Referenţi: Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN COMAN
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN PREDA

© *editura universităţii din bucureşti*®
Şos. Panduri 90-92, Bucureşti – 050663; Tel./Fax: 410.23.84
E-mail: editura_unibuc@yahoo.com
Internet: www.editura.unibuc.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MIHĂILĂ, ALEXANDRU
Elemente nomade în protoistoria Israelului /
Alexandru Mihăilă – Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-737-444-8

94(569.4)(091)

Tehnoredactare computerizată: *Constanţa Titu*

CUPRINS

ABREVIERI

Pentru citatele scripturistice am folosit prescurtările din *Biblia sinodală*, ca fiind deja încetăţenite în literatura teologică ortodoxă de limba română. De aceea, am folosit denumirea de *1* sau *2 Regi* în locul denumirii ebraice de *1* sau *2 Samuel*, la fel şi în cazul *1* sau *2 Paralipomena* pentru *Cronici*, mai ales că acestea se bazează pe tradiţia venerabilă a *Septuagintei*. Totuşi, în cazul Psalmilor am urmat numerotarea capitolelor şi versetelor din Textul ebraic, pentru că *Biblia sinodală* nu concordă nici cu acesta nici cu Septuaginta în privinţa numerotării versetelor.

Pentru abrevierile impuse la nivel internaţional în domeniul teologic, cf. S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin, ^{2}1994.

ABD = Freedman, Davil Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York-London etc., 1992

AEHL = Avraham Negev (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1990

ANEP = Pritchard, James Bennett (ed.), *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton New Jersey, 1954

ANET^{3} = Pritchard, James Bennett (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton New Jersey, ^{3}1969

ARM = Parrot, André / Dossin, Georges (coord.), *Archives royales de Mari*, Paris, 1,1950 ş.u.

ArOr = Archiv Orientální, Praha, 1,1929-13,1942, 15.3-4,1946 ş.u.

BA = Biblical archaeologist, New Have, Conn. 1,1938 ş.u.

BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem/Bagdad/New Haven, Conn. (etc.), 1,1919 ş.u.

BDB = Brown, Francis / Driver, S.R. / Briggs, Charles A., Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford, 1951 (The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon)

BEvTh = Beiträge zur Evangelischen Theologie, München, 1,1940 ş.u.

BHS = Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [4]1990 ([1]1967-1977)

Bib = Biblica. Commentarii periodici ad rem biblicam scientifice investigandam, Roma, 1,1920 ş.u.

BibSin = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, Bucureşti

BJ = *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École bilbique de Jérusalem, Cerf, Paris, 1999 ([1]1955)

BiOr = Bibliotheca Orientalis, Nederland(sch) Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden, Leinden, 1,1943/44 ş.u.

BN = Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion, Bamberg, 1,1976 ş.u.

BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (etc.), 1,1896 ş.u.

CAH = Cambridge Ancient History, Cambridge, 1, 1924-12,1939 [Tafelbd.] 1,1927-5,1939, [2]1,1961-12,1971, [3]1.1,1970 ş.u.

CBQ = Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 1,1939 ş.u.

DBAT = Dielheimer Blätter zum Alten Testament (18 ş.u.) und seiner Rezeption in der Alten Kirche, Dielheim, 1,1972 ş.u.

DDD = van der Toorn, Karel / Becking, Bob /van der Horst, Pieter W. (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden/Boston/Köln, [2]1999

EA = Moran, L. William (ed./trad.), *The Amarna Letters*, Baltimore/London, 1992

HALOT = Koehler, Ludwig / Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. M.E.J. Richardson, Leiden, 1994-2000

IEJ = Israel Exploration Journal, Jerusalem, 1,1950/51 ş.u.

Interp. = Interpretation. A Journal of Bible and Theology, Richmond, Virg., 1(= Old ser. 58)1947 ş.u.

JBL = Journal of Biblical Literature, Philadelphia, Pa., 9,1890 ş.u.

JNES = Journal of Near Eastern Studies, Chicago, Ill., 1,1942 ş.u.

JSOT = Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield, 1,1976 ş.u.

LXX = Rahlfs, Alfred (ed.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979 ([1]1935)

NIV = *The Holy Bible: New International Version*, by International Bible Society, Zondervan Publishing House, Grand Rapids MI, 1984

NRSV = *The New Revised Standard Version*, Fully annotated study edition with the apocrypha/deuterocanonical books, by Society of Biblical Literature, 2001 ([1]1989)

OrAnt = Oriens Antiquus, Roma, 1,1962 ş.u.

RB = Revue biblique (1-3: trimestrielle), Paris, 1,1892-3,1894, 24 (= NS 12) 1915-48 (= NS 36)1939, 49,1940, 53,1946 ş.u.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1 1909-5, 1913; RGG[2] = [2]1,1927-5,1931 + RegBd. 1932, RGG[3] = [3]1,1956-6,1962 + RegBd. 1965 = 1986 (UTB.WG)

RTeol = Revista teologică, Sibiu, SN 1 (73),1990 ş.u.

RTL = Revue Théologique de Louvain, Louvain, 1,1970 ş.u.

SBL.SP = Society of Biblical Literature, Missoula, Mont., Seminar Papers. Annual Meeting (100,1964) ş.u.

SJOT = Scandinavian Journal of the Old Testament, Åarhus, 1,1987 ş.u.

StTeol = Studii Teologice, Bucureşti, 1,1929/30-8,1940, 2.Ser. 1,1949 ş.u.

StTh = Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology, Lund (etc.), 1,1947(1948) ş.u.

ThR = Theologische Rundschau, Tübingen, 1,1897/98-20,1917, NF 1,1929-16,1944, 17,1948/9 ş.u.

TOB = *La Bible. Traduction œcuménique*, édition intégrale, Cerf / Société Biblique Française, Paris, [5]1994 ([1]1988)

TRE = Theologische Realenzyklopädie, ed. Gerhard Krause / Gerhard Müller, Berlin, 1,1976 ş.u.

TUAT = Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh, 1,1982 ş.u.

UF = Ugarit-Forschungen, Neukirchen (etc.), 1,1969 ş.u.

VF = Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, München, (1,)1940(1941)-(10,)1960/62(1963/65), 11,1966 ş.u.

VT = Vetus Testamentum, Publ. by International Organisation of Old Testament (Scholars), Leiden, 1,1951 ş.u.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (42,1924-54,1936) und die Kunde des nachbiblischen Judentums, Berlin 1,1881-42(= NF 1)1924-60(= NF 19)1944, 61(= NF 20)1945/48-77(= NF 36)1965, 78,1966 ş.u.

ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden (etc.), 1,1878-67,1945, 69,1953 ş.u.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden (etc.), 1,1847-76 (= NS 1)1922-99(= NS 24)1945/49 ş.u.

akkad. = akkadian
arab. = arab
Chr = Istoria Cronistă (*1-2 Paral.*, *Ezdr.*, *Neem.*)
Dtn = Deuteronomul (ca sursă literară)
Dtr = Istoria Deuteronomistă (*Ios.*, *Jud.* , *1-4 Reg.*)
E = Elohistul (sursă literară în Pentateuh)
EBM = Epoca Bronzului Mijlociu
EBR = Epoca Bronzului Recent
ebr. = ebraic
EBT = Epoca Bronzului Timpuriu
EF = Epoca Fierului
eg. = egiptean
fen. = fenician
J = Iahvistul (sursă literară în Pentateuh)
K = sursa chenită din Pentateuh)
L = sursa laică din Pentateuh
lit. = literal
P = sursa sacerdotală din Pentateuh
pun. = punic
ş.u. = şi următorul/următoarele
ug. = ugaritic

0. INTRODUCERE

Se cuvin mai întâi câteva explicaţii în legătură cu titlul ales: *Elemente nomade în protoistoria Israelului.*

Referirea la „elemente" nomade, şi nu direct la nomazi, lărgeşte de fapt sfera temei. Încercând prin aceasta un demers de deconstrucţie, cu alte cuvinte definind ceea ce este tipic nomadismului ca fenomen, nu înseamnă că persoanele sunt trecute cu vederea, ci doar că sunt conştient de complexitatea nomadismului, ale cărui elemente interferează cu alte sisteme sociale. Dacă titlul s-ar referi doar la nomazi, tema ar fi prea strâmtă, eludând zonele sociale în care nomadismul ca sistem se întâlneşte cu alte sisteme, precum cel agricol sau cel urban.

Nomadismul înseamnă un sistem pastoralist mobil. Totuşi nu orice păstor este automat şi nomad, nici nu are neapărat vreo legătură cu nomadismul, după cum nici orice peregrin sau călător, chiar dacă pe distanţe lungi, nu se încadrează în mod necesar acestui sistem. Mobilitatea şi pastoralismul sunt condiţii care trebuie îndeplinite simultan, încât întregul sistem productiv gravitează în jurul acestor două coordonate.

În a doua partea a titlului, am optat pentru termenul „protoistorie", profitând şi de faptul că unele dicţionare ale limbii române tind să o apropie de Epoca Fierului[1]. Am evitat astfel termenul „preistorie", care acoperă un concept foarte vag, şi anume lipsa documentelor scrise. Dacă aplicăm termenul „preistorie" Israelului biblic ne-am confrunta cu

---

[1] Ion Coteanu / Luiza Seche / Mircea Seche (coord.), *Dictionarul explicativ al limbii române*, Ed. Academiei R.S. România, 1984, p. 41400. *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998. La fel şi Florin Marcu / Constant Maneca, *Dicţionar de neologisme*, Editura Academiei, Bucureşti, 1986. Vasile Breban, *Dicţionar general al limbii române*, vol. 2, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1992, p. 838. Totuşi *Noul dicţionar explicativ al limbii române*, Litera Internaţional, Editura Litera Internaţional, 2002 a renunţat la asocierea protoistoriei cu epoca fierului.

probleme insurmontabile: pe de o parte, Siro-Palestina Epocii Bronzului nu e lipsită de izvoare scrise (recunoscând desigur că Israelul s-a născut pe teritoriul Palestinei), pe de altă parte, datarea celor mai vechi documente scrise israelite, care au stat la baza Vechiului Testament, este aprig discutată. Remarc însă că termenul „preistorie" este folosit, deşi ca o noţiune vagă. De exemplu, în literatura germană se vorbeşte de *Vorgeschichte* ca perioada de până în sfârşitul sec. 13. î.d.Hr.[2] La fel şi în literatura teologică românească.[3] Pentru perioada de aşezare a triburilor se foloseşte termenul *Frühgeschichte*, „istorie primară", „istorie veche" sau „protoistorie".

Am ales un singur termen pentru simplificare, inspirându-ne şi de faptul că R. de Vaux numeşte „*histoire ancienne*" ambele perioade.[4] Din punct de vedere biblic se poate vorbi de perioada patriarhilor, perioada robiei egiptene şi a exodului, perioada aşezării în Canaan şi, în fine, de perioada judecătorilor. Din punct de vedere arheologic, aceste periodizări sunt imposibil de perceput, de aceea se vorbeşte mai degrabă de Epoca Bronzului Recent II (1400-1200) şi de Epoca Fierului I (1200-1000), sau, subliniind mai ales a doua perioadă, de perioada primelor aşezări israelite (*Israelite settlement*).

Ca să definim pe scurt „protoistoria" Israelului am numi-o perioada „premonarhică", deci de dinainte de regele Saul (sfârşitul sec. 11). Pentru

---

[2] Cf. titlul *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.* a lucrării lui N.P. Lemche. La fel Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, Göttingen, [3]2000 (ATD.E 4/1), p. 82 consideră că perioada de formare şi de dezvoltare iniţială a Israelului este numită „*Frühgeschichte*", iar tot ce a premers acestei perioade poate fi numită „*Vorgeschichte*".

[3] Cf. Liviu Vîlcea, „Preistoria biblică. Vechile populaţii de pe teritoriul Ţării Sfinte, înainte de sosirea israeliţilor", *RTeol* 2/1995, p. 69-88.

[4] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, vol. 1: *Dès origines à l'instalation en Canaan*, Paris, 1971; vol. 2: *La période des juges*, Paris, 1973.

că datarea patriarhilor este foarte controversată, este mai prudent să ne mulţumim doar cu limita *ad quem* a perioadei.[5]

În sfârşit termenul „Israel" din titlu se referă în fond, aşa cum decurge şi din definiţia succintă de mai sus, la statalitate. Protoistoria Israelului este perioada care a dus la statul Israel, adică la monarhia unită din timpul regilor Saul, David şi Solomon. Evităm prin aceasta în mod voit referirea la Israel ca popor, pentru că aceasta atrage după sine alte probleme care sunt în prezent aprig discutate cu privire la raportul dintre israeliţi şi canaaniţi, sau, cu alte cuvinte, ce anume face pe un israelit israelit.

Tema nomadismului în Israelul biblic a fost în general puţin tratată, chiar în literatura de specialitate. Actualmente, ne este cunoscută o singură lucrare, cea a profesorului elveţian Thomas Staubli din Berna[6], care să trateze exclusiv fenomenul nomad referitor la Vechiul Testament (e drept însă că doar parţial, pe când cealaltă tratează nomadismul în Orientul antic apropiat; iar lucrearea citată îşi propune să se centreze pe un singur subiect, imagologia nomazilor în antichitate). Mai degrabă tema nomadismului a fost atinsă în cadrul discuţiilor mult mai ample despre originile Israelului sau despre structura socială a perioadei premonarhice.

Studiile despre nomadism sunt însă foarte dezvoltate, publicându-se chiar bibliografii tematice.[7] În general, există multe studii de caz ale

---

[5] Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY, 1979, p. 42: „Justificarea pentru începutul istoriei Israelului cu perioada 1250-1000 îdHr. poate fi stabilită comparând perioada premonarhică şi monarhică cu timpurile patriarhilor şi ale lui Moise, care au fost incluse naiv într-un cadru panisraelit. Observăm că cele mai vechi perioade, patriarhală şi mozaică, sunt extensii fictive în trecut ale istoriei valide a Israelului, care este astfel folositoare ca material pentru preistoria israelită. În plus, perioada mozaică aparţine de istoria iahvismului, care a devenit religia Israelului de mai târziu, şi în acest caz poate contribui cu ceva la înţelegerea noastră a aspectelor regilioase principale din vechiul Israel. Perioada ulterioară a monarhiei este o etapă separată a istoriei lui Israel, care este suficient de documentată pentru a satisface şi pe cel mai exigent istoric".

[6] Thomas Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, Freiburg CH/Göttingen, 1991.

[7] Cf. F. Scholz, *Nomadismus: Bibliographie*, Das Arabische Buch, Berlin, 1992.

etnologilor, făcute prin observarea unui anumit trib. Ca lucrare de sinteză, remarcabila carte a lui Anatoly Khazanov[8], ajunsă la a doua ediţie, continuă să fie, se pare, cea mai bine scrisă în domeniu.

Desigur că nomadismul rămâne o temă secundară în comparaţie cu preocupările majore ale studiului biblic, în special cele legate de teologie, însă, într-un domeniu în care începătorul are din capul locului impresia că tot ce era important s-a spus deja, nomadismul deschide drumul către lămurirea unor principii care păreau la un moment dat că posedă valoare axiomatică. El capătă astfel importanţă în măsura în care funcţionează ca o prismă prin care teorii venerabile pot fi verificate.

Pe de o parte restrâns ca domeniu, raportat la studiul biblic al Vechiului Testament, pe de altă parte vast, ca interferenţă a mai multor discipline, dintre care aş aminti istoria, antropologia, sociologia, etnologia şi istoria literară, nomadismul oferă şansa dialogului dintre biblist şi specialiştii laici. Existenţa acestui dialog fructuos, manifestat preponderent în spaţiul apusean, începe să fie simţită şi în România, după ce teologia a fost ţinută departe de mediul academic ca urmare a politicii comuniste atee. În fond, interdisciplinaritatea trebuie să constituie scopul final al demersurilor analitice, pentru conturarea unei viziuni cât mai cuprinzătoare. Cred deci că teologia, în cazul de faţă studiul biblic al Vechiului Testament, poate oferi un exemplu pentru valorificarea datelor culese de alte discipline.

Nomadismul este mai întâi o problemă istorică, în funcţie de înţelegerea căreia sunt reconstituite perioada patriarhilor, a şederii în Egipt şi a Exodului, în fine a instalării în Canaan şi a judecătorilor, aşa cum apar acestea în Sfânta Scriptură. Fără a înţelege rolul nomazilor în contextul relaţiilor cu sedentarii nu cred că se poate contura o viziune asupra istoriei vechi a Israelului, care să se apropie cât mai mult de realitatea de atunci.

---

[8] Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, [2]1994.

Este apoi o problemă **socială**. Pentru a pătrunde în sistemul societăţii israelite premonarhice aportul nomadismului nu poate fi neglijat. Ca temă, nomadismul se raliază noii abordări istorice[9], prin care se dă întâietate relaţiilor sociale faţă de evenimente (de ex. militare) sau faţă de personalităţi. Societatea în sine deţine de fapt răspunsul pentru dezvoltarea culturală dintr-o anumită perioadă, iar nomadismul ca fenomen social face parte dintre agenţii care au participat la acea evoluţie.

Ca problemă **antropologică** şi **etnologică**, este important de văzut prin ce anume nomadismul ducea la particularităţi ale grupului respectiv la un moment dat. Cu alte cuvinte, trebuie cercetat în ce măsură elementele nomade s-au coagulat în trăsături specifice ale unei comunităţi, ce repercursiuni are apartenenţa unor persoane la nomadism şi ce imagine şi-au format membrii altei comunităţi umane despre aceste persoane.

Tema se subsumează într-un mod interesant şi domeniului **hermeneutic biblic**, pentru că arată modul în care cercetarea istorică şi sociologică interacţionează cu textul biblic şi interpretarea lui. Acolo unde textul biblic se îndepărtează de istorie, se poate observa cum de fapt el nu-şi propune să descrie, ci interpretează realitatea istorică, o teologizează. Putem spune că cercetarea nomadismului poate exemplifica modul în care ideologiile funcţionează, înţelegând desigur prin ideologii nu un partizanat, ci mai degrabă mentalităţi colective.

Nu în ultimul rând, nomadismul se apropie de **teologia biblică** prin faptul că dezvoltă o abordare specifică atât în ceea ce priveşte imaginea despre divinitate, cât şi în ceea ce priveşte evaluarea relaţiilor dintre divinitate şi oameni. Fără percepţia, simţită chiar în paginile Vechiului Testament, a patriarhilor ca nişte rătăcitori alături de turmele lor şi fără făgăduinţa posesiei pământului adresată lor în repetate rânduri de către Dumnezeu, nu s-ar putea explica tema teologică extrem de importantă a

---

[9] Noua abordare a apărut în Franţa, fiind promovată în paginile revistei *Annales d'histoire économique et sociale* în perioada de după Primul Război Mondial. Cf. François Furet, *Atelierul istoriei*, Corint, Bucureşti, 2002.

tensiunii dintre promisiune şi împlinire. Patriarhii au murit fără să intre în posesia deplină a Canaanului, dar credinţa lor i-a transformat în simboluri cu impact puternic şi în creştinism.

Iahve prezintă apoi trăsături nomade, chiar unele elemente de ritual, sărbători sau obiecte de cult provenind, se pare, din mediul nomad. Aceste aspecte nomade legate de religia israelită nu trebuie să fie însă privite ca negări ale revelaţiei. Din punct de vedere teologic, nu oamenii şi L-au închipui pe Iahve nomad, ci Dumnezeu însuşi li S-a descoperit cu aceste trăsături. Revelaţia reprezintă cu alte cuvinte o chenoză divină, penru că Dumnezeu cel Inefabil Se coboară la nivelul de înţelegere uman şi intră în legătură cu creatura. Folosindu-se de aspectele familiare fiecărei persoane, Dumnezeu le vorbeşte nomazilor ca un nomad şi sedentarilor ca un sedentar pentru că întreaga revelaţie a Vechiului Testament s-a făcut ţinând cont şi de puterea de înţelegere, de mentalitatea şi cultura vremii respective.

Această realitate face însă ca şi omul modern să se regăsească în paradigma nomadului. Mă refer la ideea că viaţa este o peregrinare continuă, asemănătoare schimbării păşunii de către nomazi, adevărata casă fiind în împărăţia cerurilor. Nomazii au dezvoltat apoi o percepţie proprie asupra bunurilor aflate în posesie: aşa cum vom vedea, turmele nu constituie echivalentul direct al posesiei pământului de către sedentari. Mai degrabă, nomazii, prin mobilitatea caracteristică, sunt lipsiţi de ideea capitalului acumulat.

S-a sugerat chiar că nomazilor le este specifică o concepţie mai abstractă asupra divinităţii, concretizată în păstrarea unui cult simplu, lipsit de imagini. S-a pus de aceea întrebarea dacă nu cumva interdicţia înfăţişării lui Iahve prin artă în perioada de maximă înflorire a religiei lui Israel îşi are baza solidă în specificul populaţiilor nomade.

Sigur că astfel formulată, tema nomadismului este supusă generalizării, existând pericolul ca simplificarea să ducă la exagerări. Trebuie de aceea să plecăm de la date concrete, de la analize cât mai

minuţioase, pentru a ne putea forma o opinie cât mai documentată. Sunt conştient că expunerea poate în multe cazuri să-l obosească pe cititor cu detalii la prima vedere secundare, însă din punct de vedere metodologic, cred că niciun detaliu nu rămâne inutil, ci contribuie decisiv la conturarea unei imagini complexe despre o realitate care altfel, din cauza distanţei de timp, ne rămâne inaccesibilă. Sfânta Scriptură abundă în asemenea *detalii*, cum ar fi datări, nume de persoane, liste genealogice sau descrieri arhitectonice cât mai amănunţite. Toate însă, studiate pentru a fi înţelese cât mai bine, ne deschis înainte o lume foarte diferită de cea în care trăim.

Documentaţia pentru temă am început-o cu ceva ani în urmă. În al doilea an de facultate, în 1998, am început să fiu preocupat de aspectele istorice ale cărţii *Exodului*, adunând materialele disponibile în bibliotecile bucureştene. Deşi pentru licenţă mi-am ales o altă temă de istorie biblică, nu am abandonat cercetarea Exodului; am reluat-o mai intens prin dizertaţia de la Studii aprofundate, *Consideraţii mai noi extra-biblice cu privire la originea şi exodul israeliţilor. Raportul lor cu Vechiul Testament*, pe care am încheiat-o în 2001. Am tratat atunci şi nomadismul, mai ales că observasem mutaţia conceptuală realizată de orientarea sociologică (Niels Peter Lemche) în înţelegerea fenomenului. Totuşi în cuprinsul dizertaţiei, nomadismului îi revenea o importanţă secundară. Apetitul pentru temă mi l-a dat însă contactul cu biblioteca Institutului Teologic Protestant din Sibiu în 2001, dar mai ales cu biblioteca din Erlangen a Facultăţii de Teologie Luterană, prilejuit de bursa oferită între 2002-2004 de *Diakonisches Werk der EKD*. Ceea ce se dorea iniţial doar studierea aşa-numitei ipoteze chenite despre originea iahvismului s-a dezvoltat treptat în preocuparea mai largă despre nomadism în perioada biblică.

M-a atras spre această temă paradoxul că tocmai oameni de condiţie modestă precum nomazii au constituit parte integrantă dintr-un popor cu care Dumnezeu a intrat în contact într-o formă deosebită. La originile credinţei noastre de acum stau şi acele elemente, mai mult sau mai puţin evidente, aduse de aceştia, după cuvântul biblic: τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου

ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ „Dumnezeu Şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari; Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt, ca nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu" (*1Cor.* 1:27-29).

1. NOMADISMUL

1.1. Introducere

Prin nomazi se înţeleg păstorii mobili[10] ca sistem social de producere a hranei, spre diferenţă de vânători, pescari mobili şi culegători, care preiau hrana direct din natură.[11]

La începutul sec. 20 concepţia despre apariţia nomadismului s-a schimbat: dacă până atunci nomazii erau văzuţi ca o etapă intermediară între vânători/culegători şi agricultori[12], Edhard Hahn a observat dependenţa

---

[10] C. Rathjens, „Geographische Grundlagen und Verbreitung des Nomadismus", în: W. Kraus (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, Bielefeld, 1969, p. 20. El propune traducerea „pastoralism mobil" („Wanderhirtentum") pentru nomadism. Brentjes, Burchard, „Die Entwicklung des Nomadismus im Alten Orient nach archäologischen Quellen und unter Berücksichtigung der postglazialen Klimaschanwunken", în: *Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einem internationalen Nomadismus-Symposium am 11. und 12. Dezember 1975 im Museum für Völkerkunde Leipzig*, Akademie-Verlag, Berlin, 1981 (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, H. 33), p. 41: „Nomadismul [este...] forma de economie mobilă, care se bazează exclusiv pe creşterea animalelor". W. Kraus, „Nomadismus als entwicklungsgeschichtliches Problem", în: W. Kraus (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, 1969, p. 8 îl defineşte prin „mişcările ciclice ale păstorilor rătăcitori în zonele uscate". Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY, 1979, observă corect că nomadismul trebuie deosebit de migraţie (p. 439), dar în lumina noilor definiţii greşeşte considerând nomadismul pastoral o specie a genului nomadismului, alta fiind de exemplu nomadismul vânătorilor/culegătorilor sau a meşteşugarilor rătăcitori (p. 439-440). Etimologic, cuvântul „nomad" provine din termenul grecesc ὁ νόμας, care la rândul său provine din ἡ νομή, „păşune" şi νέμω „a împărţi păşunea" – cf. Herman Menge, *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch*, Langenscheidt, Berlin/München/Wien/Zürich, ^{22}1973, p. 472.

[11] Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, ^{2}1994, p. 15-16. Autorul arată foarte clar că exclude din rândurile nomazilor pe amerindienii care migrează după turmele de bizoni, dar care nu produc prin vânătoare hrana, ci doar o culeg din natură.

[12] Primul care a teoretizat aceasta a fost Lucretius, *De rerum natura* (sec 1. îdHr.). Bousset, *Discours sur l'histoire Universelle*, 1681 a vorbit de 12 trepte de dezvoltare, în timp ce Turgot, *Deux Discours sur l'histoire Universelle*, 1750 doar de 3 (cf. Jehoshua M. Grintz, „On the Original Home of the Semites", *JNES* 21 (1962), nr. 3, p. 195).

păstorilor de agricultură, încât ordinea a apărut alta: vânători–agricultori–nomazi.[13] În plus s-a impus importanta constatare că nu vânătorii aveau capacitatea să domesticească animale, ci agricultorii. Vânătorii au posedat exemplare îmblânzite, pe care le păstrau ca rezerve de carne, dar le lipsea tehnica de a reproduce aceste animale; mobilitatea lor impusă de căutarea vânatului făcea imposibile îngrăditurile necesare pentru animale şi pui. Numai cu ajutorul agriculturii nutreţul putea să fie adunat pentru anotimpul rece şi uscat şi prin aceasta să se dezvolte o creştere a animalelor.[14]

Nomadismul presupune câteva procese care sunt databile şi care contribuie astfel la înţelegerea fenomenului. Mai întâi este evident că nomadismul a urmat domesticirii animalelor furnizoare de lapte şi carne; domesticirea poate fi însă observată şi datată prin vestigiile de oase şi prin reprezentările grafice ale animalelor. Animalele domesticite prezintă unele particularităţi faţă de cele sălbatice: gigantism, nanism (şi ca urmare a micşorării craniului, poziţionarea incorectă a dinţilor sau micşorarea numărului acestora), micşorarea sau mărirea dimensiunii cozii, micşorarea coarnelor, modificarea culorii pielii şi a părului, reproducerea exemplarelor albinoase şi neotenia (păstrarea unor caracteristici ale primei vârste până la maturitate, de ex. urechile căzute).[15]

Pentru capra domestică (*capra hircus*) există vestigii în peştera El-Ḫiam (Palestina, cultura natufiană; 8700-8200 î.d.Hr.) şi Beidha (Iordania; 8300-7400 î.d.Hr.); probabil domesticirea s-a petrecut în regiunile Anatoliei, Nordul Siriei şi Vestul Iranului, unde trăieşte o specie sălbatică, numită capra bezoar (*capra aegagrus*). Cea mai veche oaie domesticită (*ovis ammon/ aries*) a fost descoperită în peştera Šanidar (Nordul Iraqului, munţii Zagros) în mil. 9, iar vaca, a cărei formă sălbatică, bourul (*bos primigenius*), s-a păstrat până în perioada post-asiriană în Asia Mică, este atestată în mai multe locuri în mil.

---

[13] Edhard Hahn, *Von der Hacke zum Pflug*, Verlag von Quelle & Myer, Leipzig, 1914 (Wissenschaft und Bildung 127), p. 12. El îl aminteşte pe Alexander von Humboldt, care a respins teoria clasică aducând ca argument neutilizarea laptelui în America de Sud şi China.

[14] Arnold J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, vol. I: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, Stuttgart, 2 ed., f.a., p. 166.

[15] Günther Lorenz, *Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar, 2000 (Alltag und Kultur im Altertum 5), p. 20.

8-7 (Çatal Hüyük în Turcia, 7300-6800 î.d.Hr.; Umm Dabaghiyah în Iraq 7300-7100 î.d.Hr. şi în Ierihonul preceramic).[16] Domesticirea a fost ocazionată de două perioade uscate post-glaciale (între 15/14.000 şi 8.000 î.d.Hr.), care au cauzat o mutare a oamenilor către podişurile acoperite cu păduri şi păşuni, astfel încât vânătorii n-au mai urmărit marile turme de antilope, ci turmele mici de capre şi oi, specifice acestor regiuni. Avantajul l-a constituit că acestea din urmă se puteau reproduce chiar şi în condiţii precare de captivitate.[17]

Dar nomazii au nevoie nu doar de carne, ci şi de produse animaliere secundare, pentru că sacrificarea animelelor deţinute nu era rentabilă; au, de asemenea, nevoie de animale de povară, care să le faciliteze mobilitatea. Mulsul poate fi datat la finalul mil. 5 – începutul mil. 4 (mai ales la vaci, observat prin mărirea ugerului). Pe de altă parte, în mil. 4 a fost domesticit măgarul (*equus asinus*) în Egipt (Maadi, sigur în perioada Naqada II) şi în Mesopotamia (Kiš, Uruk); onagrul sau măgarul sălbatic (*equus hemionus*) a fost domesticit în mil. 3 în Mesopotamia, dar nu a fost utilizat pe scară largă, ci în special în domeniul militar. Este interesant că domesticirea sa a avut loc mai târziu ca cea a vacii, pentru că la început s-a folosit şaua şi căpăstrul specific vitelor (inelul de nas cu frânghie).[18]

Din cele de mai sus rezultă o limitare a originii nomadismului în mil. 4, adică abia în Calcolitic (3600-3150 î.d.Hr.) sau la începutul EBT (EBT I 3150-29150 î.d.Hr.).[19] De asemenea, domesticirea şi agricultura reprezintă condiţii indispensabile pentru apariţia nomadismului.[20] C. Rathjens presupune un

---

[16] Burchard Brentjes, *Die Haustierwerdung im Orient: Ein archäologischer Beitrag zur Zoologie*, Franckh'sche Verlagshandlung / Kosmos-Verlag, Stuttgart, 1965, p. 22-32, 37-41; G. Lorenz, *Tiere im Leben der alten Kulturen*, p. 25-29.

[17] B. Brentjes, „Die Entwicklung des Nomadismus im Alten Orient", p. 42-43.

[18] B. Brentjes, *Die Haustierwerdung im Orient*, p. 26 (foto 16, p. 27), 38, 44-47 (cu corectura despre originea măgarului – şi Mesopotamia – cf. G. Lorenz, *Tiere im Leben der alten Kulturen*, p. 34).

[19] C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976 (SSN 18), p. 124-125.

[20] A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 89-90.

centru al domesticirii în Estul Afganistanului, unde pot fi cultivate meiul, grâul şi orzul.[21]

Aceste observaţii sunt cu atât mai importante, cu cât au cauzat o altă corectură a înţelegerii nomadismului.

1.2. Semiţi şi nomazi

Orientaliştii din sec. 19 şi începutul sec. 20 au căutat originea semiţilor[22] în deşertul din care se presupunea că aceştia au invadat pământul cultivat în valuri succesive ca nomazi.[23]

E. Meyer s-a raliat acestui clişeu în opera sa principală, *Geschichte des Altertums*.

> „Deşertul arabic trebuie văzut ca patria semiţilor... Astfel toţi semiţii sedentari din regiunile cultivabile trebuie văzuţi ca sedentarizarea triburilor din deşertul Arabiei, care descindeau rând pe rând"[24]

S.A. Cook în *Cambridge Ancient History* vorbeşte de beduinul arab ca „reprezentativ pentru mentalitatea semită", o concepţie care „este adesea folosită ca o cheie de interpretare pentru evoluţia istoriei şi culturii semite".[25]

„Deşertul este patria nomazilor şi semi-nomazilor, care din când în când se aruncă în zonele sedentarizate şi sporesc populaţia"[26]; au existat „valuri succesive de semiţi nomazi migrând din «casa» lor din deşerturile Arabiei din cauza suprapopulării, deşertificării şi altor cauze naturale... [sau

---

[21] C. Rathjens, „Geographische Grundlagen und Verbreitung des Nomadismus", p. 23.

[22] Termenul „semit" a fost folosit mai întâi de istoricul austriac August Ludwig Schlözer în 1781.

[23] A. Sprenger în lucrarea *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, I, Berlin, 1861, p. 291 este primul care a susţinut originea semiţilor în pustie, iar H. Winckler în lucrarea *Die Völker Vorderasiens*, 1903, p. 8-17 a dezvoltat teoria, considerând că semiţii invadau în valuri (cf. J.M. Grintz, „On the Original Home of the Semites", p. 187, n. 4; p. 188, n. 5; p. 192, n. 16).

[24] Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. I,2: *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum 16. Jahrhundert*, [5]1925, p. 388 (§ 336). Cf. şi p. 378 (§ 330); 386 (§ 335).

[25] S.A. Cook, cap. „The Semites", în: J.B. Bury/S.A. Cook/F.E. Adcock (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 1: *Egypt and Babylonia to 1580 B.C.*, Cambridge, [2]1928, (= CAH[2] 1), p. 186.

[26] *Ibid.*, p. 188.

chiar] invaziei"[27]. Deşertul este deci o sursă inepuizabilă pentru noi valuri de populaţie.[28]

S. Moscati a dedicat semiţilor o introducere istorică, *Geschichte und Kultur der semitischen Völker*[29], în care este reiterată concepţia clasică: „Semiţii au apărut în istorie în general ca grupuri nomade, care au ieşit de nenumărate ori din pustia Arabiei... Este de aceea rezonabil să se vorbească de Arabia ca de zona de origine a semiţilor"[30]. Şi el vorbeşte de „valuri".[31]

Dar în următoarea introducere, *Die altsemitischen Kulturen*, Moscati vorbeşte de o „iradiere" a popoarelor semite[32], care invadează „în permanenţă" din deşertul arabic.[33] Aceasta înseamnă deja o transformare în concepţia despre invazia semiţilor.

D.O. Edzard reprezintă însă teoria clasică, folosind mai departe expresii precum „migraţii semite" şi „invazii în spaţiul Semilunii Fertile".[34]

În continuare se constată o îndulcire a teoriei prin acceptarea ca în loc de invazii să se vorbească de infiltraţii. H. Klengel pare reţinut, susţinând

---

[27] *Ibid.*, p. 192.

[28] În articolul „Semiten" din RGG², Cook vorbeşte doar de perioade culturale, însă continuă să vadă în Arabia „patria nomazilor şi a triburilor seminomade, care erau angajaţi permanent în lupte cu locuitorii sedentari ai zonelor fertile din jur şi îi tulburau pe aceştia prin atacuri mai multe sau mai puţine", căci „între beduinii pustiului şi orăşenii sedentari au existat întotdeauna diferenţe profunde" – Stanley A. Cook, art. „Semiten", în: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, vol. 5, ²1931 (= RGG² 5) p. 420. Perioadele culturale au fost însă iarăşi numite „valuri de pribegie" de către W. von Soden, în acelaşi articol din ediţia următoare – Wolfram von Soden, art. „Semiten", în: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen, vol. 5, ³1961, 1690-1693 (= RGG³ 5), p. 1690-1693.

[29] Cf. şi recenzia lui Alexander Badawy, „*The Semites in Ancient History*, By Sabatino Moscati, Cardiff: University of Wales Press, 1959, Pp. 142 + 1 map. 15s", *JNES* 22 (1963), nr. 3, p. 200-202.

[30] Sabatino Moscati, *Geschichte und Kultur der semitischen Völker. Eine Einführung*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953, p. 33.

[31] *Ibid.*, p. 40.

[32] Sabatino Moscati, *Die altsemitischen Kulturen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961 (Die Wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 3), p. 14, 18.

[33] *Ibid.*, p. 84.

[34] Dietz Otto Edzard, *Die „Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1957, p. 42-43.

ambele teorii: „Pe lângă «valuri», care trebuie înţelese ca un proces care s-a putut desfăşura pe o perioadă mai mare, a existat o infiltrare permanentă”.[35]

Argumentele în favoarea ipotezei arabice erau faptul că (1) în permanenţă în istorie arabii au ieşit din Peninsula Arabică şi (2) că limba arabă părea cea mai veche formă a grupei lingvistice semite.[36]

Noile cercetări ale nomadismului au demonstrat însă că deşertul a fost accesibil abia după domesticirea dromaderului (*camelus dromedarius*), ceea ce s-a petrecut destul de târziu. Cu această ocazie, a început o dezbatere aprinsă despre *terminus post quem* pentru domesticirea cămilei.

W.F. Albright a datat prima menţionare sigură a nomazilor cu cămile în jurul anului 1100 î.d.Hr.: jafurile madianiţilor din Palestina mijlocie (*Jud.* 6-8)[37], plasând domesticirea cămilei la sfârşitul EBR, adică la sfârşitul mil. 2 (EBR II 1400-1200 î.d.Hr.).[38]

După R. Walz domesticirea cămilei a început în centrul Peninsulei Arabice (Neğd), dar nu se poate spune exact când anume şi dacă aceasta s-a petrecut doar într-o singură regiune sau în mai multe regiuni izolate între ele. El plasează începutul nomadismului cu cămile nu cu mult înainte de sec. 13.-12. î.d.Hr., cu o aproximaţie de 2-3 secole.[39]

Dostal a încercat să ajungă la o concluzie plecând de la tipurile de şa. Cea mai veche şa era de fapt o pernă pusă în spatele cocoaşei, nefiind deloc comodă pentru călărit. El a concluzionat că abia şaua-pernă aşezată pe cocoaşă (aşa numita *al-ḥaulānī*) a făcut posibilă creşterea turmelor numeroase de cămile. Prima reprezentare grafică provine din sec. 9 î.d.Hr. din Tell Ḥalaf

---

[35] Horst Klengel, *Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Seßhaften im alten Vorderasien*, Verlag Anton Schroll & Co., Wien, 1972, p. 37.

[36] J.M. Grintz, „On the Original Home of the Semites", p. 187-188.

[37] William Foxwell Albright, „Zur Zähmung des Kamels", *ZAW* 62 (1950), p. 315; recenzie în *JBL* 64 (1945), p. 287-288; William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Progress*, Baltimore, [2]1946, p. 120.

[38] W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 107 menţionează finalul mileniului 2 îdHr., iar la p. 120 finalul EB.

[39] Reinhard Walz, „Zum Problem des Zeitpunkts der Domestikation der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 101 [N.F. 26] (1951), p. 47, 49. Cf. Idem, „Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 104 [N.F. 29] (1954), p. 48-49.

(anticul Guzana[40]), astfel încât impunerea şeii trebuie presupusă deja în sec. 11 î.d.Hr.[41] Perioada beduină propriu-zisă a fost posibilă prin inventarea şeii-arc (*šadād*), pentru că acest tip a oferit luptătorului întreaga mobilitate necesară pentru mânuirea armelor; aceasta însă s-a petrecut abia la începutul sec. 1 dHr. Dostal a concluzionat că dromaderul a fost domesticit sporadic în mil. 3, dar abia în sec. 11 î.d.Hr. în mod regulat, iar beduinii războinici au apărut abia la începutul epocii creştine.[42]

Pe aceeaşi linie W. Caskel a vorbit de o „beduinizare" a Arabiei în sec. 2-3 dHr., care a cuprins şi alte elemente (colapsul vechilor state mici, o altă etapă a limbii arabe).[43]

Orientaliştii de atunci au proiectat în antichitate concepţiile lor despre beduinii Arabiei contemporane, reconstruit acele imagini despre semiţi, însă, aşa cum s-a arătat mai sus, această reconstrucţie era fundamental falsă.[44]

După cât se pare semiţii erau emigranţi în Siria şi Mesopotamia, pentru că numirile geografice din siriana veche şi din akkadiană nu sunt semite, cu excepţia aşezărilor nou înfiinţate, ceea ce demonstrează că au moştenit numele vechi de localităţi de la vechii locuitori. Deja la mijlocul secolului trecut se vehiculau diverse teorii despre originea semiţilor: s-a căutat patria semiţilor în Arabia, dar şi în SE-ul Mării Caspice, în regiunea muntoasă din N Siriei şi N Mesopotamiei sau în Africa de N.[45] Ultima ipoteză este astăzi recunoscută general[46], pentru că sunt luate în consideraţie şi argumentele filologice, plecând de la observaţia că limbile semite sunt cele mai apropiate de cele berbere, apoi de limbile cuşite, apoi de egipteană şi în cele din urmă de ciadiană[47].

---

[40] În ebraică Gozan – cf. *4Reg.* 17:6; 18:11; 19:2.
[41] Walter Dostal, „The Evolution of Bedouin Life", în: Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959 (SS 2), p. 22.
[42] *Ibid.*, p. 20.
[43] Werner Caskel, „Zur Beduinisierung Arabiens", *ZDMG* 103 [N.F. 28] (1953), p. *28*-*36*.
[44] J.M. Grintz, „On the Original Home of the Semites", p. 191.
[45] Joseph Henninger, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*, Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen, 1968 (VAFLNW.G 151), p. 10-12.
[46] Wolfram von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, 1985, p. 16.
[47] Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Peeters, Leuven, 1997 (OLA 80), p. 41-46.

Totuşi, dacă semiţii au venit în Orientul Apropiat din exterior, e posibil ca unii dintre ei să fi fost deja mai devreme legaţi de nomadism, pentru că riscurile pentru nomazi în cazul unei migraţii nu sunt tot atât de mari ca cele ale agricultorilor mult mai legaţi de pământ şi recolt, deşi nu trebuie exclus ca ei să se fi ocupat şi de agricultură.[48]

1.3. Caracteristici ale nomadismului

Dacă originea nomazilor depinde de agricultură, se pune în continuare problema în ce relaţii erau nomazii cu lumea exterioară. S-a obişnuit să se pună accentul pe tensiunea dintre nomazi şi sedentari[49], ceea ce reprezintă însă punctul de vedere al autorităţilor şi al birocraţiei, care aveau interesul ca toate straturile sociale să fie ţinute sub control strict.[50]

1.3.1. Aspectul economic

Pentru că oferta alimentară pe care nomazii puteau să o producă nu era suficientă (produse lactate, carne, izolat şi sânge), aceştia îşi completau meniul prin produse naturale culese (fructe, ciuperci, mai ales trufe etc.) sau practicau chiar agricultura, ca în cazul seminomazilor[51], dar în special frecventau pieţele.[52] Este încă discutabil, dacă pentru o alimentaţie sănătoasă sunt absolut necesare produsele vegetale.[53]

---

[48] J.M. Grintz, „On the Original Home of the Semites", p. 196. Semiţii au un lexic comun pentru agricultură („grâu", „orz", „mei", „linte", „paie", „a planta", „a măcina", „a treiera").

[49] S. Moscati i-a privit pe nomazi ca un element permanent de agitaţie. *Geschichte und Kultur der semitischen Völker*, p. 40: „Acei nomazi apăreau des ca un spirit de revoltă şi de dezbinare în societatea orientală".

[50] K. Jettmar, „Organisation des Nomadismus und Möglichkeiten der politischen Integration", in: Kraus, Willy (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, 1969, p. 82.

[51] A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 21.

[52] W. Kraus, „Nomadismus als entwicklungsgeschichtliches Problem", p. 9.

[53] Niels Peter Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1985 (SVT 37), p. 85, n. 5. A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 57 citează exemplul tuaregilor, care în mod normal trebuie să consume 187 kg de mei, 15 kg de curmale şi mai multe kg de grâu pe an. Când nu pot consuma hrană vegetală o săptămână întreagă, suferă de dureri abdominale. Totuşi el constată „niciunde în literatura importantă nu am găsit un răspuns definitiv la întrebarea dacă o dietă formată exclusiv din

De asemenea şi produsele meşteşugăreşti erau indispensabile, mai ales dacă printre ei înşişi nu se găseau şi meşteşugari.

Nomadismul nu poate funcţiona izolat.[54] Chiar şi cei totalmente nomazi, precum beduinii Al Murrah din S Arabiei, nu sunt „societăţi parţiale (part-societies) sau culturi parţiale (part cultures), pentru că şi acest concept implică un întreg static sau un sistem închis ce nu este prezent" în cazul lor.[55]

Amestecul dintre sedentari şi nomazi poate să însemne chiar şi folosirea aceleeaşi zone ecologice. De exemplu nomazii puteau primi dreptul de a-şi paşte animalele pe mirişti, agricultorii beneficiau de îngrăşământ prin bălegarul turmelor, ceea ce a dus în multe cazuri la un schimb reciproc avantajos între „vite şi grâne, păşunat şi cultivat, deşert şi zone agricole".[56]

Dacă relaţiile dintre nomazi şi sedentari pot fi privite ca simbiotice, se pune problema atunci dacă nomadismul mai este un sistem social *per se*. Arnold J. Toynbee a răspuns negativ. El a împărţit culturile în dezolvate, eşuate şi frânate. Nomadismul ar face parte din rândul culturilor frânate, pentru că „nomazii erau prizonierii unui ciclu climatic şi vegetal anual", deşi recunoaşte că „viaţa nomadului este de fapt un trimf al priceperii umane".[57]

Pentru că resursele pustiului sunt destul de limitate, nomazii nu pot vedea posesia vitelor ca pe un capital disponibil, adică o manifestă orientată

---

produse animaliere, fără suplimente vegetale, poate fi în principiu sănătoasă şi echilibrată" (p. 39).

[54] W. Kraus, „Nomadismus als entwicklungsgeschichtliches Problem", p. 9-10. C. Rathjens, „Geographische Grundlagen und Verbreitung des Nomadismus", p. 24. A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 3: „Nomazii n-ar putea exista niciodată pe cont propriu fără lumea exterioară şi societăţile non-nomade, cu diferitele lor sisteme economice [...] fenomenul important al nomadismului constă de fapt în legătura indisolubilă şi necesară cu lumea exterioară".

[55] D.P. Cole, „The Enmeshment of Nomads in Sa'udi Arabian Society: The Case of Āl Murrah", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 114.

[56] W.W. Swidler, „Adaptive Processes Regulating Nomad-Sedentary Interaction in the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 23-24.

[57] A.J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, vol. 1, p. 163 (îi compară pe nomazi cu polinezienii şi cu eschimoşii), 167.

spre piaţă şi profit.[58] De aceea A. Khazanov crede că interesul primar al nomazilor nu este înmulţirea şeptelului, ci obţinerea unei stabilităţi.

Nomadismul trebuie privit ca un efort de subzistenţă în condiţii diferite, ca o „formă de cultură socio-ecologică", care constituie o alternativă la sedentarism şi prin care se excercită o utilizare optimă a resurselor prezente.[59] Scopul său principal este aşadar supravieţuirea.[60] Extremele societăţii nomade sunt într-un proces continuu de sedentarizare: pe de o parte nomazii bogaţi se sedentarizează atunci când turmele lor depăşesc resursele de păşunat, pe de altă parte nomazii săraci, atunci când turmele lor se împuţinează şi nu îi mai pot susţine, sunt fortaţi să se sedentarizeze ca muncitori.[61]

A. Khazanov a explicat de ce nomadismul nu se poate dezvolta prin sine ca un sistem statal complex. El poate influenţa un sistem, dar baza pentru întemeierea unui stat o reprezintă sedentarii. Khazanov vede în nomadism un sistem economic autonom, dar echilibrul său (homoeostasis) este mult mai dinamic, sistemul nefiind deloc autarhic.[62]

Totuşi, după G. Buccellati poate exista o continuitate a instituţiilor grupelor de nomazi până în structurile statului naţional.[63]

---

[58] Fred Scholz, *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995 (Erdkundliches Wissen; H. 118), p. 27. Diferit la F. Barth, „A General Perspective on Nomad-Sedentary Relations in the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 12-19. El vorbeşte de „sisteme de producţie pastorale şi agricole", în care turmele valorează ca şi capital.

[59] F. Scholz, *Nomadismus*, p. 21, 25-26, 28.

[60] F. Scholz, *Nomadismus*, p. 26. A.M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, p. 117: „Cred că nomadismul a apărut iniţial ca un rezultat al adaptării la un mediu natural, mai degrabă decât la unul cultural (social)". În Orientul Apropiat, nomadismul „nu a apărut împrăştiat („non-diffusionist")".

[61] Robert B. Coote / Keith W.Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987 (SWBAS 5), p. 98.

[62] A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 81, 83.

[63] Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Instituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma, Roma, 1967 (SS 26), p. 84.

Mai nou se pune problema includerii nomadismului într-un concept de dezvoltare politică.[64] Însă această preocupare ţine mai mult de interesul faţă de tradiţia etnografică, decât de strategii politico-economice viabile.

1.3.2. *Tipuri de nomadism*

Există mai multe tipuri de nomadism[65]:

1. Nomadismul deplin („Vollnomadismus"), căruia îi lipsesc elementele agricole. Numărul nomazilor deplini este foarte redus; apar în stepele eurasiatice, pe înălţimile Asiei interioare, Arabia şi Sahara.

2. Seminomadismul („Halbnomadismus") şi – dacă migrarea se face vertical – nomadismul montan („Bergnomadismus"). Aceştia sunt nomazi, care practică însă şi agricultura. O diferenţiere mai precisă se referă la modalităţile de trai (agricol sau pastoral): (1) pastoralism seminomad şi (2) pastoralism semisedentar. Pe de altă parte trebuie făcută diferenţa dacă aceleaşi grupuri practică agricultură şi pastoralism sau dacă grupe diferite sunt specializate într-o ocupaţie anume. Aceste grupe pot fi stabilite pe criterii etnice (o anume parte a unui trib e nomad, cealaltă sedentară), sociale (o anumită pătură a populaţiei e nomadă, ceilalţi sunt sedentari) sau sexuale (bărbaţii de o anumită vârstă sunt nomazi, ceilalţi şi femeile sunt sedentari).

3. Transhumanţa (pastoralism Yaylag, „herdsman husbandry" sau „distant-pastures husbandry"). Principala caracteristică este aceea că în timp

---

[64] F. Scholz, „Nomadismus – ein Entwicklunsproblem?", în: F. Scholz / J. Janzen (ed.), *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?*, 1982, p. 14. Dar aici „dezvoltarea"/„evoluţia" nu este înţeleasă cantitativ, ci ca un proces social şi economic, în care sunt satisfăcute nevoile comunităţii în general.

[65] F. Scholz, „Einführung", în: F. Scholz / J. Janzen (ed.), *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?*, p. 6-8. Pare totuşi ciudat de ce autorul nu a inclus a 4-a formă de nomadism, şi anume cel al păşunilor din Alpi, în a 3-a categorie, a nomadismului de transhumanţă. A.M. Khazanov, *Nomads and Outside World*, p. 19-25. U. Worschech, *Abraham*, p. 77 ia în consideraţie 4 tipuri: (1) *Vollnomade*, cei care călătoresc 3/4 din an, (2) *Hirtenvölker*, cei care îşi bazează economia pe creşterea animalelor, dar nu migrează cu acestea, (3) *Teilnomadismus*, în care doar o parte a tribului migrează, majoritatea sedentarizând durând mai mult de 3 luni şi (4) *Transhumant-Typus*, în care se practică în parte agricultura.

ce majoritatea populaţiei este sedentară, există păstori specializaţi, care însoţesc turmele în locuri de păşunat aflate la depărtare.

Din alt punct de vedere, M. Rowton propune şi o altă împărţire interesantă: (1) nomadism inclus („enclosed nomadism"), în care nomazii trăiesc în nişe libere aflate în cadrul pământurilor sedentarilor; ar corespunde astfel cu seminomadismul şi (2) nomadism extern („external nomadism"), în care nomazii trăiesc în regiuni cu un contact minim cu sedentarii.[66]

1.3.3. *Structura socială*

Sub influenţa sociologilor francezi, M.B. Rowton a numit coexistenţa nomazilor şi a sedentarilor **structură dimorfică** („dimorphic structure"), care poate să apară în mai multe tipuri: (1) conducerea feudală („feudal chiefdom") - fără elemente nomade, (2) conducerea tribală („tribal chiefdom") - numai cu elemente nomade, (3) conducerea dimorfică („dimorphic chiefdom") - cu amândouă şi în final (4) statul dimorfic („dimorphic state"). Diferenţa între conducerea dimorfă şi statul dimorf este că prima structură este autonomă, în timp ce a doua este chiar suverană.[67]

Nomazii au fost priviţi ca o societate **segmentară**. Ca şi caracteristici pentru societăţile segmentare, E. Gellner a numit două condiţii: (1) ordinea este susţinută printr-o interrelaţionare a intereselor diferitelor grupe şi nu este determinată de centru, (2) înrudirea şi teritoriul joacă primul rol în definirea grupelor.[68] Spre diferenţă de societatea segmentară, oraşul reprezintă o societate stratificată, împărţită în clase sociale.[69] Mai pe larg

[66] M. Rowton – cf. Urs von Arx, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus*, vol. 1: *Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth*, Bern/Frankfurt a. M./New York/Paris, 1990 (EHS.T 397), p. 41.

[67] Michael B. Rowton, „Urban Autonomy in a Nomadic Environment", *JNES* 32 (1973), nr. 1-2, p. 202-203.

[68] E. Gellner, „Introduction: Approaches to Nomadism", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 4.

[69] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus*, p. 43.

despre această caracteristică şi aplicabilitatea ei în Israelul antic voi trata într-un capitol special.

Mulţi etnologi au înţeles societatea nomadă ca fiind **patriarhală**, în care diviziunea muncii este reglementată după sex[70], iar bărbaţilor le incumbă puterea decizională. C. Nelson a observat însă şi influenţa politică a femeilor: ele controlează produsele, joacă un rol important în lupta pentru putere (în măsura în care bărbatul care se îmbogăţeşte îşi permite astfel întreţinerea a încă unei soţii), pot media conflictele între bărbaţi sau pot să-şi sfătuiască fiii.[71]

Nomadismului îi este asociată şi **organizarea tribală**. Cea mai mică este familia (ar. *ḥumūla*). Pe un nivel superior se situează clanul (ar. *faḫḏ*) sau seminţia (ar. *'aširа*), apoi tribul (ar. *qabīla*). Tribul se defineşte ca un grup de descendenţi dintr-un strămoş apropiat comun, delimitându-se de triburile vecine prin anumite caracteristici (de ex. prin diaclect, tiparul covoarelor şi al acoperămintelor de corturi, semnele cu care sunt marcate proprietăţile, poezii, rasele animalelor posedate, pretenţie comună ridicată asupra unor păşuni şi izvoare.[72] De aceea un rol important îl joacă **genealogiile** (reale sau inventate) care certifică legăturile de grup, dând identitate fiecărui individ.

Se vorbeşte de asemenea de **egalitarism** în mediul nomad. Familiile au posesie privată (turma), dar păşunea aparţine clanului.[73] Conducătorii sunt mai degrabă *primus inter pares*. În realitate şi la nomazi se impune întotdeauna o elită: *šayḫ*-ul intermediază relaţiile dintre nomazi şi autorităţile statale.[74] În procesul de sedentarizare apar însă foarte clar diferenţierile sociale.[75]

---

[70] R. Dyson-Hudson, „Pastoralism: Self Image and Behavioral Reality", in: W. Irons / N. Dyson-Hudson (ed.), *Perspectives on Nomadism*, 1972, p. 39- 41 (la triburile Karimojo din Uganda).

[71] C. Nelson, „Women and Power in Nomadic Societies of the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 47-50.

[72] F. Scholz, *Nomadismus*, p. 88-89.

[73] C. Rathjens, „Geographische Grundlagen und Verbreitung des Nomadismus", p. 21.

[74] A.G.M. Ahmed, „Tribal and Sedentary Elites: A Bridge between Two Communities", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973, p. 80-83.

[75] D.P. Cole, „The Enmeshment of Nomads in Sa'udi Arabian Society: The Case of Āl Murrah", p. 119.

***

Nomadismul se întinde în aşa-numitul „Brâu Uscat" (engl. „dry belt", germ. „Trocknungsgürtel") (izohietele 100-200 mm), o regiune care înconjoară „Semiluna Fertilă" (această denumire a fost lansată de egiptologul J.H. Breasted).

Am încercat până acum să ofer o privire de ansamblu asupra nomadismului. Însă exact această încercare stă din punct de vedere metodologic sub semnul întrebării, pentru că orice tipizare poate determina o simplificare sau chiar o falsificare.[76] Punctul de plecare preferat de etnologi este descrierea unor societăţi nomade concrete care să ofere o înţelegere mai profundă a nomadismului în general.

De aceea vor fi analizate în continuare două exemple antice de nomadism, anume nomazii amoriţi din Mari şi nomazii din S Palestinei (aşa numiţii *şasu*).

[76] N. Dyson-Hudson, „The Study of Nomads", in: W. Irons / N. Dyson-Hudson (ed.), *Perspectives on Nomadism*, 1972, p. 21: „o antropologie socială a nomazilor trebuie să fie construită pe o abordare comportamentală, detaliată [...] mai degrabă decât pe una culturologică, generalizatoare". El arată că nomadismul este alcătuit din două elemente: creşterea animalelor (*livestock rearing*) şi mobilitatea umană (*spacial mobility*). „Fiecare din aceste tipuri de fenomene conţine condiţii situate dincolo de nomadism în sensul general-acceptat. De fapt, nomadismul este pur şi simplu zona de suprapunere a celor două" (p. 23).

2. EXEMPLE DE ELEMENTE NOMADE ÎN SOCIETĂŢI DIN EPOCA BRONZULUI

2.1. Elemente nomade la amoriţii din Mari (sec. 18 î.d.Hr.)

Este încă discutabil dacă a doua perioadă intermediară din Siria şi Mesopotamia a fost cauzată, pe lângă altele, şi de o uscare a climei.[77] De aceea problema determinării ecologice a nomadismului în EBM I (2150-1950 î.d.Hr.) rămâne încă neexplicată.

Prima menţionare a unui amorit se găseşte deja în jurul anului 2.600 î.d.Hr. într-un text din Šuruppak (Tell Fara), în care un bărbat *MAR.TU* poartă un nume sumerian (*É-ÁG-GID*).[78] Amorţii apar însă în special în timpul dinastiei a 3-a din Ur (2060-1960 î.d.Hr.), iar regele Šu-sin a ridicat un zid şi o fortăreaţă împotriva lor în al 4-lea an de domnie.[79] Faptul că aceşti amoriţi vorbeau altă limbă decât cea akkadiană o arată un text din Drehem, care aminteşte de un „traducător pentru amoriţi" (*EME-BAL MAR.TU*).[80]

---

[77] Peter B. deMonecal, „Cultural Response to Climate Change During the Late Holocene", *Science* 292, 27 apr. 2001, p. 670 – despre prăbuşirea imperiului akkadian (2200). Horst Klengel, *Syria 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History*, Akademie Verlag, Berlin, 1992, p. 38. Alfred Haldar, *Who Were the Amorites?*, E.J. Brill, Leiden, 1971 (MANE 1), p. 49. Eugen Wirth, *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971 (Wissenschaftliche Länderkunden 4/5), p. 98-99 este însă foarte sceptic. Avinoam Danin, „Palaeoclimates in Israel: Evidence from Weathering Patterns of Stones in and near Archaeological Sites", *BASOR* 259 (1985), p. 33-43 a demonstrat că în Israel în ultimii 5-6.000 de ani clima a rămas aceeaşi ca astăzi.

[78] A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 4.

[79] D.O. Edzard, *Die „Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, p. 33: „când (Šūsuen) a construit «zidul pentru MAR.TU care îi ţine la distanţă pe beduini» şi a izgonit din ţară armata lui MAR.TU"; „Anul: Šūsuen, rege în Ur, a zidit «zidul pentru MAR.TU, care îi ţine la distanţă pe beduini»". Acesta pare să fie un nume propriu (akk. *mu-ri-iq-ti-id-ni-im*).

[80] Giorgio Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, Istituto Orientale di Napoli, Naples, 1966, (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Ricerche 1), p. 328-329.

În sec. 18 î.d.Hr. amoriţii au fondat prima dinastie din Babilon, al cărei reprezentant de seamă, Ḫammurabi (1728-1686 î.d.Hr.), purta titlul de „rege al amoriţilor" (*LUGAL MAR.TU*) sau „rege al tuturor amoriţilor" (*LUGAL DA.GA.AN KUR MAR.TU*).[81]

Patria lor se găsea în vest, în măsura în care sumerianul *MAR.TU* şi akkadianul *amurru* înseamnă „vest", dar iniţial *amurru* a fost un *gentilicium*, care ulterior s-a păstrat în numele geografic şi în denumirea socială pentru nomazi.[82] D.O. Edzard şi G. Buccellati au căutat patria lor pe muntele Bišri (Ğebel Bišrī între Eufrat şi Palmyra)[83]; în perioada amariană (sec. 14 î.d.Hr.) întreaga regiune a Siriei până la sud de râul Litani se numea Amurru şi a devenit sub ambiţiosul Aziru un stat independent, care oscila între Imperiul hitit şi Egipt.

Dar importante pentru tema lucrării sunt aşa numitele triburi amorite, menţionate în arhiva din Mari (Tell Ḥarīrī în Siria de est) (de la finele sec. 19 până la mijlocul sec. 18 î.d.Hr.).

Cele mai importante comunităţi nomade sunt haneii (*Ḫanūm*) şi beniaminiţii (*DUMU*[MEŠ] *Yamina*, cu două citiri propuse: *Bini-Yamina* sau *Maru-Yamina*). Haneii trăiau pe Eufratul de mijloc în regiunea de la Mari până la Terka pe malul estic al fluviului şi în „triunghiul" Ḫabur-ului (Idamaraṣ), împărţind locul de şedere cu benisimaliţii (Bini-Sim'āl). Beniaminiţii se aflau de asemenea pe Eufratul Mijlociu (probabil locul lor de origine, după cum ar indica mulţimea de aşezări), aproape de muntele Bišri (Ğebel Bišri) şi Saggarātum pe malul vestic la vărsarea râului Ḫabur şi pe râul Baliḫ înainte de vărsarea acestuia, în amonte

---

[81] A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 23.

[82] G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, p. 242 a arătat că *MAR.TU* în timpul dinastiei 3. din Ur nu are niciodată determinativul | [ki] | „ţară". Cf. D.O. Edzard, *Die „Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, p. 37-38; „Este însă posibil ca Ğebel Bišrī să reprezinta ca «munte al lui MAR.TU» numai o reminiscenţă a zonei care aparţinea odată unui anume trib" (p. 39). Altfel la A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 19, care derivă *MAR.TU* de la *MAR* sau *MER* „(cetatea) Mari" şi TU_{15} „vânt", deci „direcţia spre Mari", adică „vestul".

[83] D.O. Edzard, *Die „Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, p. 36 presupune că amoriţii s-au aşezat o vreme în Ğebel Bišrī şi de acolo s-au extins în Mesopotamia (la E de Tigru şi apoi în Babilonia). G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, p. 251: patria lor este în N Siriei.

până în Ḫarran.[84] Se găseau într-o zonă cu izohiete de 100 până la 300 mm, cota maximă ajungând în nord (Baliḫ şi Ḫabur).[85]

Bini-Yamina (lit. „fiii sudului"[86]) trebuie să fi format iniţial o singură grupare împreună cu Bini-Sim'āl (lit. „fiii nordului")[87], mai ales dacă se ia în considerare şi faptul că beniaminiţii populau mai ales Eufratul Mijlociu, iar benisimaliţii triunghiul râului Ḫabur aflat exact la nord. Totuşi se pune întrebarea dacă seminomazii şi-au dat singuri aceste nume sau le-au fost date de către sedentari, ceea ce pare mai probabil.[88]

În fine sunt menţionaţi suteii, care apar şi în alte surse siriene şi mesopotamiene.[89]

Au fost formulate trei teorii despre triburile amorite:[90] (1) După o teorie triburile amorite din Mari sunt seminomazi cu conştiinţă etnică aparte, care au invadat pământul cultivat venind din stepă. (2) După altă teorie sunt păstori cu origine etnică diversă, însă deveniţi parte componentă din populaţia rurală aflată sub controlul urban. (3) A treia ipoteză neagă chiar statutul de nomad pentru aceste triburi amorite.[91]

---

[84] H. Klengel, *Zwischen Zelt und Palast*, p. 51-52 (cu hartă); John Tracy Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period. A Re-examination of the Character and Political Significance of the Major West Semitic Tribal Groups on the Middle Euphrates, ca. 1828-1758 B.C.*, Michigan, 1965 [Mikrofilm], p. 69-70, 73; Moshé Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg CH/ Göttingen, 1991 (OBO 108), p. 116-117.

[85] E. Wirth, *Syrien*, hărţile # 3 şi # 4. M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 27-28 (cu harta # 1), 159-160: agricultura şi creşterea vitelor se desfăşoară în regiunile dintre izohietele 400-100 mm (până la 400 mm – agricultură fără irigaţii, 400-250/200 – agricultură cu irigaţii, 200-100 mm – agricultură cu irigaţii în văile râurilor sau în oaze şi păşuni pentru vite mici în stepe).

[86] Termenul a fost pus în legătură cu numele tribului israelit Beniamin, care s-a aşezat tot în sud în comparaţie cu triburile iosefitice, Efraim şi Manase.

[87] Jean-Robert Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1957 (BFPUL 142), p. 68.

[88] *Ibid.*, p. 81.

[89] Henri Cazelles, „Mari et l'Ancient Testament", in: J. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyrologique Internationale*, 1967, p. 74 îi identifică pe *Sutū* cu *Š3św* din inscripţiile egiptene şi consideră că ei apar şi în Vechiul Testament, în *Num.* 24:17, sub forma בְּנֵי שֵׁת – *bᵉnē Šēṯ*.

[90] Primele două la M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 24.

[91] A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 51-66 (mai ales p. 58).

Trebuie să începem cu cel mai important reprezentant al primei teorii, J.-R. Kupper. Pentru el, amoriţii sunt pur şi simplu „[...] nomazi; vagabondează fără încetare la marginea stepei, pregătiţi să invadeze în masă sau să se infiltreze în grupuri mici în zonele fertile"[92]. El îi pune pe hanei în legătură cu marile invazii ale populaţiilor vest-semite, care s-au petrecut după căderea dinastiei a 3-a din Ur[93], numind invazia amorită „o invazie în masă"[94]. Beniaminiţii au venit mai târziu din nord, din regiunea Ḫarran-ului, însă originea era tot deşertul sirian.[95] Haneii şi beniaminiţii au devenit între timp semi-nomazi[96], apoi le-au urmat suteii[97] după principiul că „pe urmele amoriţilor care s-au instalat în regiunile fertile vin alţii, care caută la rândul lor să intre, uneori chiar prin violenţă".[98]

De fapt nu au existat propriu-zis valuri de nomazi, „ci un curent continuu sau aluviunile aduse de flux trec insesizabil de la o culoare la alta"[99], iar statul constituia puterea care putea stopa invazia şi înlesni sedentarizarea.

> „Când puterea centrală e fermă şi face să domnească pacea şi prosperitatea, tendinţa normală de sedentarizare se accentuează şi noi elemente vin să se amestece cu populaţia deja existentă. În acest mod trebuie să ne reprezentăm în general stabilirea de valuri succesive de invadatori care s-au spart în Mesopotamia. Procesul nu are sfârşit, pentru că noi clanuri apar fără încetare în stepe. Bineînţeles, nu de cei complet nomazi, care scapă de controlul autorităţilor, fac caz textele noastre [arhiva din Mari – n.n.], ci de fraţii lor care abandonează puţin câte puţin modul de viaţă al pustiei".[100]

---

[92] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 159.
[93] *Ibid.*, p. 34.
[94] *Ibid.*, p. 157.
[95] *Ibid.*, p. 79.
[96] *Ibid.*, p. 46, 59.
[97] *Ibid.*, p. 141-143.
[98] *Ibid.*, p. 195.
[99] *Ibid.*, p. 243.
[100] *Ibid.*, p. 31.

Dovezi că amoriţii erau nou-veniţi oferă numele vest-semite, care nu apar înainte de Yaḫdun-Lim (1806-1796 î.d.Hr.), însă după devin majoritare[101]; amoriţii din Mari erau nou-veniţi, care au pătruns în Mesopotamia în sec. 20 până la începutul sec. 19.[102] Treptat au fost asimilaţi în cultura sumero-akkadiană.

Conform argumentaţiei lui Kupper, cele trei confederaţii amorite au venit una după cealaltă, formând de aceea trei trepte de dezvoltare de la nomazi la agricultori.

Haneii şi beniaminiţii se ocupau şi cu agricultura, în timp ce această profesie era necunoscută suteilor.[103]

Desigur că nu toţi amoriţii din perioada Mari erau nomazi.[104] Documentele arhivei menţionează că haneii cultivă pământul de-a lungul Eufratului.[105] Unii dintre beniaminiţi cultivau terenurile regale şi trebuiau să dea în schimb o parte din recoltă; Kibri-Dagan, administratorul din Terka, se plânge că nimeni din cetăţile beniaminite nu-l ajută la seceriş.[106]

---

[101] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 209: 40,4% amorite, 33,6% akkadiene, 9% hurrite, 16% necunoscute şi 1% diferite. G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, p. 99-100 a arătat că în perioada Ur 3. dintre numele purtate de persoane desemnate ca MAR.TU, 39,8% sunt amorite, 9,2% amorite-akkadiene, 14% akkadiene şi 20,5% sumeriene; această realitate demonstrează un puternic proces de asimilare la amoriţii din perioada Ur 3.

[102] H. Klengel, *Syria*, p. 37 vorbeşte de „infiltrare", căreia i-a urmat „o aşezare, care a schimbat considerabil structura politică".

[103] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 174.

[104] *Ibid.*, p. 214-215: „În documentele din Mari, constatăm în acelaşi timp două etape de asemilare a triburilor din ţară: pe de o parte amoriţii care au devenit adevăraţi sedentari în timpul dinastiilor lui Zimri-Lim şi Samsi-Addu, şi o parte a locuitorilor cetăţilor şi satelor a căror nume proprii arată originea amorită, încât erau consideraţi fără îndoială adevăraţi akkadieni, şi pe de altă parte, o populaţie semi-nomadă - «Ḫanûm» - care îşi păstraează exclusivitatea tribală".

[105] *ARM* I:6:26-28 (citat din scrisoarea precedentă a regelui Yasmaḫ-Addu), 41-43 (răspunsul tatălui său Šamši-Addu): „Cât despre haneii din stepă, care au deţinut mai înainte terenuri pe malul Eufratului, să posede în continuare acele terenuri".

[106] *ARM* III:38:24-26. J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 58, 65. Dar este oare sigur că beniaminiţii erau obligaţi la aceasta?

Haneii care se întorceau de la păşuni, rămâneau în cetăţi.[107] Un tratat pentru împărţirea pământurilor al lui Yarim-Addu, care arendează o parcelă a unui întins teren tribal, menţionează faptul că tribul se împărţea în două grupe: „cei care ţin de terenuri" (a-šà ga-gub) şi „tribul stepei" (*ḫibrum ša nawēm*).[108]

Suteii erau „bandiţi inveteraţi"[109], „ale căror relaţii cu sedentarii erau de cele mai multe ori ostile".[110] De exemplu, Baḫdi-Lim, prefectul palatului din Mari, este înştiinţat că suteii tocmai pregăteau o razie.[111]

Diferenţa între hanei şi beniaminiţi o dă loialitatea faţă de stat. Haneii sunt „slujitori" ai regelui[112], iar un ofiţer laudă în faţa regelui Zimri-Lim bărbăţia trupelor haneilor[113], în timp ce beniaminiţii, mai ales în timpul lui Zimri-Lim, cauzau mereu tulburări.[114] Administratorul din Terka, Kibri-Dagan, anunţă că inamicii conspiră cu ajutorul femeilor, care locuiau în cetăţile beniaminiţilor.[115] În districtul Terka, duşmanii comunică între ei prin semnale de fum.[116] Un an de domnie al lui Zimri-Lim se numeşte anul în care i-a înfrânt pe beniaminiţi în Sagaratum.[117] Trei bărbaţi beniaminiţi din diverse triburi (Uprapūm, Yaḫrurūm şi Amnanūm) vin la Zimri-Lim pentru a încheia sau a înnoi un tratat de pace.[118] În Ḫarran beniaminiţii au încheiat un tratat cu regele din Zalmaqum.[119]

---

[107] *ARM* II:48:8-9.
[108] *ARM* VIII:11-12. J. Klíma, „La vie sociale et économique à Mari", în: J. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyrologique Internationale*, 1967, p. 46.
[109] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 84.
[110] *Ibid.*, p. 90, 96.
[111] *ARM* VI:57:10-12, 4'-7'.
[112] *ARM* II:25:11': „Haneii, servitorii stăpânului meu" (*Ḫanē^meš wardī^meš be-li-ia*).
[113] *ARM* II:118:15 ş.u..
[114] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 72.
[115] *ARM* III:16.
[116] *ANET*³, p. 482.
[117] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 66.
[118] *ARM* III:50:10-15.
[119] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 56.

Pe lângă această teorie a lui Kupper, considerată clasică în materie de nomadism antic, s-a dezvoltat în a doua parte a secolului trecut o a doua, care accentuează interferența modurilor de viață agricol și respectiv nomad, facilitată și de relief. Întrepătrunderea stepei și a terenului agricol a făcut posibilă în Siria de est o structură socială dimorfă și un nomadism inclus (*enclosed nomadism*).[120]

J.T. Luke îi privește pe semi-nomazi ca pe o parte constitutivă a cetățenilor. Referitor la Zimri-Lim explică:

> „nu e vorba de politicile unui rege care se luptă cu nomazi intruși din deșert, ci mai degrabă de măsurile necesare ale unui monarh în încercarea de a securiza, a administra și a se folosi de elementele regatului său".[121]

Ca parte integrantă, acești semi-nomazi nu pot fi decât *muškēnu* (clasa oamenilor liberi, ca diferită de sclavi, fiind totuși supuși oficial regelui). Deși J. Klíma consideră că semi-nomazii nu țin *muškēnū*, nu își argumentează opinia.[122]

O părere mult mai nuanțată o are M.B. Rowton, după care Mari este un stat dimorf, încât și semi-nomazii, dar și sedentarii se aflau sub domnia regelui din Mari, realitate reflectată și în titulatura acestuia. Yaḫdun-Lim poartă titlul: „rege al Mari și al țării Ḫana".[123] Zimri-Lim este rege al akkadienilor și al haneilor: „[Dacă] ești rege al haneilor, ești [de asemnea] în rândul al doilea rege al akkadienilor".[124] Aceasta funcționează și în Kurda:

---

[120] Thomas Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, Freiburg CH/Göttingen, 1991 (OBO 107), p. 67.

[121] J.T. Luke, *Patoralism and Politics*, p. 264. Cf. și p. 78-79.

[122] J. Klíma, „La vie sociale et économique à Mari", p. 42.

[123] *Gründungsurkunde für den Schamasch-Tempel in Mari*, 1:19 în: *TUAT* II/4, p. 502; *ANET*³, p. 556; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 30: „rege în Mari, în Tuttul și în țările lui Ḫana (*ma-at Ḫa-na*)"; „enumerarea arată totalitatea supușilor lui Iaḫdum-Lim: pe de o parte, elementul urban, reprezentat de către cele două orașe principale ale regatului, Mari și Tuttul, și de cealaltă parte, non-sedentarii care recunoșteau autoritatea regelui. Cele două elemente sunt complementare".

[124] *ARM* VI:76:20-21. J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 31: „Akkadienii sunt sedentarii stabiliți în cetăți, fiind de multă vreme parte a civilizației babiloniene. Cât despre hanei, instalați mai mult sau mai puțin recent în țară, importanța

Simaḫlanē, regele lui Kurda, este în acelaşi timp regele lui Numḫa.[125] În timpul lui Yaḫdun-Lim, Lā'ūm este rege al lui Samanum şi al ţării Ubrabūm, Baḫlukullim este rege în Tuttul şi al ţării Amnanūm, iar Ayālum este rege al Abattum şi al ţării Rabbūm (Ubrabūm, Amnanūm şi Rabbūm sunt triburi beniaminite).[126] Când G. Dossin interpretase acest pasaj, a menţinut încă opoziţia dintre nomazi şi sedentari.[127]

De altfel, regatul Mari era împărţit în districte, administrate de guvernatori (*šāpiṭum*, înrudit cu ebr. שֹׁפֵט), iar păşunile erau încredinţate unor supraveghetori (*merḫum*)[128], ceea ce arată interesul autorităţilor de a controla mişcările semi-nomazilor.

Semi-nomazii se bucurau de o oarecare libertate. Ca dovadă a autonomiei tribale, Rowton menţionează cetăţile Talḫayum şi Tuttul, ambele aflate sub controlul regelui din Mari prin intermediul dregătorilor *merḫu* şi *ḫazannu*, deşi Talḫayum îşi păstra şi propriu său rege.[129] Identitatea proprie a semi-nomazilor este arătată şi de faptul că haneii aveau o rasă specială de oaie, numită „hanee" (*ḫanū*), fiind cunoscuţi pentru o lână specială (*ḫanātum*) şi pentru o îmbrăcăminte specială (*ḫa-nu-ū*).[130]

Una dintre metodele prin care statul încerca să aducă sub propriul control triburile semi-nomade era recensământul periodic (*tēbibtum*), când se făcea şi împărţirea terenurilor.[131]

---

aportului lor sau rolul lor – căci acesta era cu preponderenţă militar – este sublinitat de faptul că apar pe picior de egalitate cu cei mai vechi locuitori din Mari". Ofiţerul îi recomandă regelui să nu călărească pe cal, ci pe un asin (*kudanum*), animalul obişnuit la akkadieni; dar oare înseamnă aceasta că haneii erau deja familiar cu calul (probabil prin intermediul hurriţilor)? (p. 37). Mai departe, Kupper arată că akkadienii reprezintă partea babilonizată sau akkadizată a populaţiei, iar haneii îi reprezintă pe vest-semiţi (p. 244).

[125] M.B. Rowton, „Urban Autonomy in a Nomadic Environment", p. 212 (cu n. 61).

[126] *Gründungsurkunde für den Schamasch-Tempel in Mari*, III:3-11 in: *TUAT* II/4, p. 502-503; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 31.

[127] Georges Dossin, „Les Bédouins dans les textes de Mari", în: Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959 (SS 2), p. 40-41.

[128] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 55.

[129] M.B. Rowton, „Urban Autonomy in a Nomadic Environment", p. 213.

[130] *ARM* I:6:39-40; 7:32-36. J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 43.

[131] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 26-29.

Şi un alt cercetător al arhivei din Mari, M. Anbar, a diminuat opoziţia dintre nomazi şi sedentari, vorbind de o „armonie desăvârşită", însă în acelaşi timp a recunoscut că „tensiunea din regat nu exista la nivel economic între oraş şi sat, ci la nivel politic – o luptă între puterea centrală şi anumite triburi care nu doreau să se supună puterii statului".[132]

Structura socială a semi-nomazilor, aşa cum se oglindeşte în arhiva documentelor de la Mari, este cunoscută mai ales la nivelul politic. Federaţiile Ḫanūm şi Bini-Yamina avea regi (sg. *šarrum*), numiţi „părinţi" (sg. *abum*).[133] O paralelă o oferă listele regilor asirieni, care menţionează 17 regi care locuiau în corturi la începutul statului asirian.[134] Cel de-al 10-lea presupus rege se numea Ḫanu şi poate fi un ecou al confederaţiei tribale a haneilor.

Dar cei mai des întâlniţi dregători sunt conducătorii rurali (sg. *sugāgum*), care îndeplineau simultan fucţia din lumea arabă de primar (arab. *muḫtar*) şi şef tribal (arab. *šeiḫ*).[135] J.-R. Kupper distinge patru funcţii deţinute de *sugāgu*: (1) o funcţie colectivă, acolo unde o cetate avea mai mulţi *sugāgu*; (2) una individuală, ca şi conducător rural; (3) funcţionari regali fără puteri locale; (4) conducători militari.[136] Este interesant că aceşti primari nu plătesc niciodată taxele pentru palat în grâne, ci întotdeauna în argint şi vite, ceea ce

---

[132] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 215.
[133] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 131-132. J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, neagă faptcă că haneii (p. 15) sau beniaminiţii (p. 59) ar avea regi; el crede că aceşti aşa-zişi regi sunt „anumiţi conducători [...] pe timp de război" (p. 59). Pe de altă parte, urmând interpretarea sa proprie, J.T. Luke crede că aceştia erau regi adevăraţi, care domneau peste teritorii mici – *Patoralism and Politics*, p. 83: „Până la studiul de faţă, părerile despre triburile vest-semite din Mari au fost atât de dependente de preconcepţiile despre nomadismul antic, încât date importante, care confirmau această interpretare a lui *šarrum* aplicat liderilor tribali, au fost trecute cu vederea". A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 56, 59 neagă orice legătură a acestor regi cu nomadismul.
[134] *ANET*[3], p. 564.
[135] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 135, 148-150. J.T. Luke, *Patoralism and Politics*, p. 87: îi numeşte „lider tribal al unui sat sau al unui grup de păstori", p. 90: „lideri militari temporari". J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 18: „Ca urmare a procesului constant de sedentarizare, şeicii au devenit conducători ai satelor, iar titlul a fost îmbogăţit cu noi semnificaţii. În perioada arhivelor din Mari, acest stadiu e atins şi *sugâgum* nu este în mod necesar un conducător nomad".
[136] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 17-18.

poate fi o caracteristică a populaţiei nomade pe care o conduceau.[137] Ei se comportă faţă de autorităţi foarte independent[138], iar regele din Mari nu îndrăzneşte să-i tulbure cu recensământul.[139] Alături de *sugāgū* apar şi „bătrânii" (*šībūtu*)[140], dar şi adunarea poporului (*puḫrum*).[141]

Nomazii folosesc termeni amoriţi pentru părţile tribului: *gā'um/gāyum* „clanul" (înrudit cu ebr. גּוֹי)[142], *ḫibrum* „grupă" (înrudit cu ebr. חָבֵר), *bīt abim* „familia/casa" (înrudit cu בֵּית־אָב)[143], *nawūm* „păşunea" (înrudit cu ebr. נָוֶה), corespondent al arab. *dīrā,* sau chiar „turma"[144], *ḫaṣērātum* „îngrăditura/tabăra" sau chiar „corturile nomazilor" (înrudit cu ebr. חָצֵר)[145]. Dacă şi *ummat(um)* (înrudit cu ebr. אֻמָּה) aparţine terminologiei tribale este controversat.[146]

De altfel Martin Noth consideră termenii amoriţi din limba vechi-babiloniană de la Mari ca fiind precursoare a arameicii, vorbind despre amoriţii din sec. 18 ca fiind „proto-aramei".[147]

---

[137] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 143.
[138] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 60.
[139] *ARM* I:6:7-13; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 63.
[140] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 151, 154; J.T. Luke, *Patoralism and Politics*, p. 90.
[141] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 156.
[142] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, p. 20 a arătat că soldaţii hanei erau împărţiţi după *gāyūm* (clan sau trib). A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 59 traduce prin „district". Kupper cunoaşte această argumentare, dar o respinge, pe motiv că niciodată *gāyūm* nu are determinativul pentru „regiune" | *ki* |.
[143] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 78-79. Terminologia nu este atât de dezvoltată ca la beduini.
[144] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 161-162. A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 80 înţelege *ša nawēm* (*ARM* I:6:26) ca înseamnând „al unui anume district". Ajunge la concluzia că „organizarea feudală era strict opusă oricărui tip de organizare tribală" (p. 81-82); „Nu era nici un sistem de proprietate colectivă a terenurilor [...] Nu există nici o dovadă pentru faptul că păşunile erau distribuite ca o proprietate colectivă" (p. 83).
[145] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 166.
[146] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 95, n. 322; Abraham Malamat, „Ummatum in Old Babylonian Texts and Its Ugaritic and Biblical Counterparts", UF 11 (1979), p. 531 – *ummatum* este o grupă militară formată din soldaţi din aceeaşi diviziune a unui trib.
[147] Wolfgang Leineweber, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen. Die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung*, Frankfurt a.M. / Bern / Cirencester (UK), 1980 (EHS.T 127), p. 107.

Structura tribală a populației amorite este evidentă. Federația henilor (Ḫanūm) avea 9 triburi: Amurrum, Ibalaḫum, Naḫanum, Niḫad, Sibum, Yabasu, Yukallit, Yamaḫammūm şi Yer'u.[148] Federația beniaminiților (Bini-Yamina) avea 5: Uprapūm, Amnanūm, Rabbūm, Yaḫrurūm şi Yariḫūm.[149] Alte confederații erau cea a binisimaliților (Bini-Sim'āl) şi a suteilor (Sutūm), ultma fiind alcătuită din cel puțin 3 triburi (unul dintre ele se numea Almutūm)[150].

La nivel religios, relațiile dintre nomazi şi sedentari se oglindesc în mitul căsătoriei zeului Mardu. Prietena miresei îi descrie acesteia obiceiurile rudimentare ale zeului:

> „Acela este unul, care se îmbracă cu piei de oaie [...], care locuieşte în cort - expus vântului şi ploii - care nu poate rosti corect rugăciunile, care îşi face cu armele sălaş în munți, unul care scormone după ciuperci la poalele munților, care nu cunoaşte îngenuncherea. El consumă carne crudă. El, care în timpul vieții nu are nicio casă, este unul care după ce moare nu poate fi înmormântat după obicei. Prietena mea, de ce te-ai hotărţt, să te căsătoreşti cu Mardu?"[151]

W. Römer l-a caracterizat pe zeul Mardu, care îi închipuie pe amoriți[152] ca pe un „beduin primitiv", un „zeu beduin care nu are parte de viața culturală a oraşului"[153]. Dar acest lucru e fals; chiar în legendă, mama lui Mardu laudă solicitudinea cu care acesta îşi ajută tovarăşii: „ai zidit casele vecinilor tăi din oraş [...], tovarăşilor tăi le-ai săpat cisterne. Mardu, voinicule, care lucrezi pentru prietenii tăi".[154]

---

[148] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 83.

[149] M. Anbar, *Les tribus amurrites de Mari*, p. 84; J.T. Luke, *Patoralism and Politics*, p. 67.

[150] J.T. Luke, *Patoralism and Politics*, p. 114.

[151] *Die Heirat des Mardu* IV:23-30 în: *TUAT* III/3, p. 505-506.

[152] J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, Baltimore/London, 1972, p. 15-16. P. 16: „El [zeul Amurru] pare să fie personificarea nu unui fenom natural, ci unui grup social - nomazii semiți din stepa vestică". A. Haldar, *Who Were the Amorites?*, p. 71-72.

[153] W.H.Ph. Römer, „Miscellanea Sumerologica I. Zur sumerischen Dichtung «Heirat des Gottes Mardu»", *UF* 21 (1989), p. 320.

[154] *Die Heirat des Mardu* II:13-15 în: *TUAT* III/3, p. 501.

2.2. Elemente nomade la asiaticii cunoscuţi de egipteni

2.2.1. *Asiatici nomazi*

Deja în timpul dinastiei 1., egiptenii au manifestat interes faţă de Peninsula Sinai. În mormântul faraonului Der (3100-3055 î.d.Hr.) din Abydos au fost găsite obiecte din turcoază, a căror origine trebuie cu siguranţă căutată în minele sinaitice.[155] Sub Uadi (3055-3050 î.d.Hr.) sunt menţionate primele expediţii în Sinai, întreprinse cu bărcile pe Marea Roşie. În timpul dinastiei 3., aproape toţi faraonii au supus Sinaiul controlului lor[156], iar zeiţa Hathor a fost numită chiar „doamna turcoazei" (eg. *ḥtḥr nb.t mfk3.t*).[157] Faraonul Snefru (2625-2585 î.d.Hr.) din dinastia 4. a condus o expediţie militară împotriva locuitorilor din Sinai, pe care N. Grimal îi numeşte eronat „beduini".[158] Aceasta cu atât mai mult cu cât asiaticii (*ʿ3mw*, a se citi convenţinal *aamu*) sunt menţionaţi şi în autobiografia din mormântul său din Abydos a unui funcţionar, numit Uni, care a condus cinci expediţii în timpul faraonului Pepi 1. (dinastia 6.); ei sunt numiţi „locuitorii nisipului" (*ḥri.w šʿ*, a se citi *heriu-şa*), totuşi posedă cetăţi fortificate, smochini şi vii[159], deci nu sunt nomazi puri.

Prima perioadă intermediară a adus cu sine o răsturnare socială, care a avut o influenţă foarte mare asupra situaţiei politice. Potrivit surselor, la sfârşitul dinastiei 8. (către 2160 î.d.Hr.) nomazi asiatici au pătruns în Delta Nilului şi au restrâns stăpânirea faraonilor doar la capitala Memphis.[160] În *Sfaturile* lui Ipuwer (din această primă perioadă intermediară), personajul

---

[155] Minele de turcoaze din Sinai se află în centrul peninsulei, grupate în trei complexe: Şerābīṭ el-Ḫādem (14 mine pe platoul cu acelaşi nume), Uādī Mağara (la sud) şi Uādī Naš. Cf. A. Barrois, „Aux mines du Sinaï", *RB* 39 (1930), p. 578-598.

[156] Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1988, p. 63, 65, 80.

[157] Rainer Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, E. J. Brill, 1967 (Probleme der Ägyptologie herausgegeben von Wolfgang Helck, Band 5), p. 3.

[158] N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 85.

[159] *Ibid.*, p. 103-104. *ANET*[3], p. 227-228 (cf. p. 228, n. 9).

[160] N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 175.

profetic cu acest nume deplânge starea ţării, printre altele infiltrarea străinilor, care se îndeletnicesc chiar şi cu munca în Deltă.[161]

Contralovitura egipteană a fost dată de faraonul Ḫety 3 (2100-2070 î.d.Hr.), din dinastia 10., cu reşedinţa la Herakeopolis. El a reorganizat nomele şi a trimis în Deltă coloni egipteni.[162]

Într-o operă atribuită lui Ḫety 2. Nebkaure şi dedicată urmaşului său, *Învăţăturile către Merikare*, faraonul detaliază pericolele reprezentate de asiatici:

„Aceasta trebuie spus arcaşului:
Iată, asiaticul mizerabil,
Este nenorocit din cauza locului în care se află:
Săract în apă, lipsit de lemn,
Căile sale sunt nenumărate şi dureroase din cauza munţilor.
Nu locuieşte într-un singur lor,
Mâncarea îi mână picioarele,
Se luptă din vremurile lui Horus.
Fără să învingă dar şi fără să fie învins.
Nu-şi vesteşte ziua luptei,
Ca un hoţ care ţâşneşte într-o mulţime,
Dar cât am trăit şi am fost ceea ce sunt,
Când arcaşii au fost un perete sigilat,
Le-am spart [fortăreţele]
Am făcut ca Egiptul de Jos să-i atace,
Pe locuitorii lor i-am făcut prizonieri
Le-am luat vitele,
Până când asiaticii au ajuns să urască Egiptul.
Nu te preocupa de el,
Asiaticul este un crocodil pe mal.
Înhaţă [prada] de pe un drum singuratic,
Nu poate lua dintr-un oraş populat".[163]

Se pune însă pe bună dreptate sub semnul întrebării caracterul nomad al acestor asiatici. Ei aveau de altfel la dispoziţie fortificaţii (v. în traducerea engl. „strongholds").

---

[161] *ANET*^{3}, p. 441-442, 444.
[162] N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 181.
[163] *COS* 1, p. 64; *ANET*^{3}, p. 416.

Dinastia 12. a ameliorat criza şi a pus bazele Regatul Mijlociu. Amenemhat 1. (1991-1962 î.d.Hr.) a ridicat în Uadi Tumilat „zidurile prinţului" (*inb.w ḥq3*, a se citi *inebu-heca*) împotriva asiaticilor.

Profeţiile preotului zeiţei Bastet, Neferti, care i-ar fi vestit faraonului Snefru (dinastia 4.) viitorul, dar care în realitate provin din această perioadă, vorbesc de un salvator, Ameni (referire la Amenemhat 1.); el îi va zdrobi pe asiaticii, care invadaseră precum fiarele sălbatice Egiptul ca să bea apă.

> „Va fi ridicat Zilul Stăpânului - viaţă, belşug şi sănătate! - şi asiaticilor nu li se va mai permite să coboare în Egipt ca să cerşească apă după cum le e obiceiul, pentru a-şi adăpa animalele".[164]

Este foarte important de remarcat că profeţia a pus în legătură invazia asiaticilor cu seceta (în descrierea hiperbolizată nici măcar corăbiile nu mai au apă să plutească).

Un scarabeu descoperit în Palestina, în Meghido, aparţinând unui administrator al creşterii vitelor din timpul Regatului Mijlociu, arată interesul major al egiptenilor pentru Câmpia Iezreel.[165]

Este important că la prima campanie a faraonului Thutmose 3., printre prada capturată de la prinţul din Qadeš se numără şi un cort.[166]

Pictura din mormântul unui şef de district, Ḫnum-hotep, situat în Beni Hasan şi datând din anul al 6-lea al lui Sesostris 2. (în jur de 1892)[167] nu o voi trata aici în legătură cu nomadismul, deşi alţii au făcut acest lucru[168], pentru că îi lipseşte orice indiciu în acest sens. Asiaticii reprezentanţi acolo făceau negoţ cu stibium, din care se obţinea o vopsea neagră pentru ochi.

---

[164] *ANET*³, p. 446.

[165] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 76-77.

[166] M. Della Monica, *Thoutmosis III, le plus grand des pharaons. Son époque, sa vie, sa tombe*, Le léopard d'or, Paris, 1991, p. 77.

[167] O descriere amănunţită o oferă William H.Shea, „Artistic Balance among the Beni Hasan Asiatics", *BA* 44 (1981), p. 219-228.

[168] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 33 (cf. şi n. 115) vede şi un joc de cuvinte, în sensul că termenul egiptean pentru capra nubiană desenată aminteşte de cuvântul *n3w* „locuitor al pustiului", iar gazela (*ghs*) sugerează „ţara gazelei", expresie pentru teritoriile locuite de nomazi. Tot ca referitor la nomazi o plasează şi W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 127.

2.2.2. *Nomazii şasu (š3św)*

Š3św (a se citi convenţional *şasu*) apar în sursele egiptene începând cu Thutmose 2. (1493-1479 î.d.Hr.) până la Ramses 3. (1184-1153 î.d.Hr.); majoritatea mărturiilor vin din timpul lui Ramses 2 (1279-1212 î.d.Hr.). Cuvântul *Š3św* ar putea să provină etimologic din egipteană (*š3ś* „a străbate"[169], mai târziu *š3ʿś* cu semnificaţia „a pelegrina"[170], în coptă Swc *šōs* „păstor"[171]) sau din rădăcina comună semită (ebr. שָׁסָה cu semnificaţia „bandit"[172])[173], neputând fi însă acceptată o apropiere a *Š3św* de sutei (akk. *Sutū*).[174]

La începutul domniei lui Thutmose 2. (1493-1479 î.d.Hr.), ofiţerul Achmose-Pennechbet menţionează în biografia sa o campanie până în ţara Niya (în Siria); pe drum el ia prizonieri numeroşi *Š3św*.[175]

Prima campanie regală împotriva *Š3św* datează din timpul urmaşului la tron, Thutmose 3. În al 39-lea an de domnie, faraonul conduce a 14-a campanie asiatică: îi înfrânge pe *Š3św*, apoi primeşte tribut de la asiaticii din nord.[176]

În campania din anul 1 de domnie, faraonul Sethi 1. (1294-1279 î.d.Hr.) recucereşte 23 de fortăreţe de la *Š3św*.[177]

În al 6-lea an de domnie al Ramses 2. (1279-1212 î.d.Hr.), *Š3św* se revoltă.[178] În al 7-lea an, egiptenii înaintează în două grupe armate. Prima sub

---

[169] Rainer Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz, 1995 (KGAW 64), p. 804.

[170] Raphael Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971 (DMOA 18), p. 216 – El arată totuşi că aceasta este o „etimologie fictivă" din timpul Ptolemeilor.

[171] Walter E., Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 2000 (= 1939), p. 589.

[172] *Jud.* 2:14.16; *1Reg.* 14:48; 23:1; *4Reg.* 17:20; *Ps.* 44:11; *Is.* 10:13 (cu scrierea שׁשׂה); 17:14; 42:22; *Ier.* 50:11; *Os.* 13:15. Această etimologie a fost deja propusă de E. Meyer (Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, în: *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle, 1906, p. 225, 324).

[173] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 2.

[174] Manfred Görg, „*Š3św*-Beduinen und *Sutū*-Nomaden", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989, p. 163.

[175] M. della Monica, *Thoutmosis III*, p. 33; N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, p. 256.

[176] M. della Monica, *Thoutmosis III*, p. 86.

[177] N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, p. 300-301; R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 113.

comanda fiului faraonului, Amonḥerḫepešef, îi pedepseşte pe *Š3św* din Negheb, apoi ajunge prin Moab la Raba Batora. A doua grupă, condusă de însuşi Ramses, ajunge la Ierusalim şi Ierihon, apoi traversează dinspre nord Moabul şi cucereşte oraşul Dibon, după ce se unise cu prima grupă. Apoi cuceresc cetăţile Heşbon şi Damasc şi jefuiesc Kumidi, capitala provinciei egiptene Upi.[179]

Sub Amenophis (Amenemhat) 3. o listă toponimică menţionează „izvorul oamenilor *Š3św*" (*ʿyn š3św*). M. Weippert localizează aceasta în câmpia siriană Beqaʿ.[180] M. Görg presupune plecând de la aceasta, că în timpul celei de-a 18 dinastii, *Š3św* locuiau în N Palestinei, iar în timpul dinastiei a 19-a s-au mutat spre sud.[181]

După analele lui Thutmose 3. din Karnak, *Š3św* locuiau sudul Palestinei (*rṯnw*).[182] Sub Seti 1. ocupă dealurile din Ḫaru (*ḫ3rw*), adică partea sudică a Palestinei.[183] O altă inscripţie menţionează regiunea de la Sile (eg. *ṯ3rw*, azi Tel Abu Sefah; o fortăreaţă pe drumul lui Horus spre Palestina) până în Canaan (*p3-q3-nʿ-n3* „Canaanul" = Ġaza?) ca scena luptei.[184]

Sub dinastia 19., *Š3św* sunt puşi în legătură explicit cu Edom/Seir: sunt menţionaţi *Š3św* (*t3-š3św*) în legătură cu muntele Seir (*ḏw n śʿr*).[185] În papirusul Anastasi 6:54-56 din timpul lui Merneptah sunt menţionate „triburile *Š3św*

---

[178] Claire Lalouette, *Civilizaţia Egiptului antic*, trad. de Maria Breza, Bucureşti, 1987 (*L'empire des Ramsès*, 1985), vol. 1, p. 125.

[179] Manfred Görg, „Weitere Beobachtungen zum sogenannten Moab-Feldzug Ramses' II.", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989, p. 133 propune anul al 9-lea de domnie al lui Ramses (1282/1281). N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, p. 313.

[180] Manfred Weippert, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die *š3św* der ägyptischen Quellen", *Bib* 55 (1974), p. 273.

[181] Manfred Görg, „Nordpalästinische Ortsnamen unter Amenophis III.", în: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989, p. 62. Idem, „Zur Identität der „Seir-Länder"", în: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989, p. 139.

[182] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 12 (doc. # 2).

[183] *Ibid.*, p. 50 (doc. # 11, inscripţia A).

[184] *Ibid.*, p. 57 (doc. # 11, inscripţia C).

[185] *Ibid.*, p. 100-101 (doc. # 25). Cf. 26-28. (doc. # 16a, copie a # 6a). Asocierea dintre *Š3św* şi Seir este atestată deja în timpul lui Amenophis 3. (R. Giveon, p. 101).

din Edom" (*š3św n idwmʿ*)[186] sau în papirusul Harris 1:76:9-11 de sub Ramses 3. „oamenii din Seir (*s3-ʿ3-r3*) dintre triburile *Š3św*".[187] Regiunii oamenilor *Š3św* îi era atribuită şi mina de cupru din Punon.[188]

Se pare că *Š3św* se aflau şi în nordul Palestinei. R. Giveon încearcă să argumenteze această localizare a oamenilor *Š3św* pe baza listelor toponimice: într-o listă, *Š3św* sunt menţionaţi după Qadeš şi Qatna (Siria) şi înainte de Arzawa (Asia Mică)[189]; *Š3św* sunt la sud de fluviul Litanni[190], aproape de Qadeš.[191] Aceeaşi situaţie apare pe un relief al lui Ramses 2. din Luqsor (în prima sală hipostilă, pe peretele exterior vestic): un soldat cu coafură de tip *Š3św* [!] este angajat în apărarea oraşului Hn... din ţara Qede.[192] După Weippert, *Qd-ï* se află în Naharina (= Mitanni).[193] Pentru că este menţionat şi Yanoam (identificat cu Ḫirbet en-Naima din Galileea Superioară) (scena nr. 6 la Giveon), R. Giveon presupune o invazie a *Š3św* din sud către nord.[194]

Este posibil totuşi ca R. Giveon şi M. Görg să greşească atunci când îi localizează pe *Š3św* în nordul Palestinei şi în Siria, pentru că singura evidenţă sigură este lupta de la Qadeš; *Š3św* vin din nord şi sunt obişnuiţi în armata hittită. De aceea este de presupus că mai degrabă egiptenii nu i-au menţionat pe adevăraţii *Š3św*, ci doar un grup de oameni de o condiţie asemănătoare. În acest context sunt menţionate şi alte ţări, fără să fie avută în vedere o ordine

---

[186] *Ibid.*, p. 132 (doc. # 37).
[187] *Ibid.*, p. 136 (doc. # 38).
[188] Manfred Görg, „Punon - ein weiterer Distrikt de š3św-Beduinen", BN 19 (1982), 15-21 [= Görg, „Punon - ein weiterer Distrikt der *Š3św*-Beduinen?", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989], p. 188-194. Punon apare şi în Vechiul Testament - פּוּנֹן (*Num.* 33:42-43).
[189] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 63: „Şosu apar aici într-o regiune depărtată, la nord de Cadeş".
[190] *Ibid.*, p. 90.
[191] *Ibid.*, p. 92, 130-131.
[192] *Ibid.*, p. 83.
[193] M. Weippert, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends", p. 430.
[194] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 60: „... o migraţie îndreptată la început spre nord, în regiunile sălbatice ale Transiordaniei de nord, apoi spre est, în regiunile fertile ale Siriei de nord şi ale Văii Iezreel".

geografică (Hatti, Naharina, Retenu Inferioară/Palestina, Retenu-Superioară/Palestina, Babilon). Trebuie însă observat că *Š3św* fac excepţie: în timp ce alte ţări au determinativul pentru „ţări străine" (𓈉), *Š3św* nu posedă nici un determinativ.[195]

În prezentarea generală a duşmanilor, asupra cărora faraonii triumfă, *Š3św* reprezintă estul[196], ceea ce corespunde în orice caz ideologiei magice care tipiza.[197]

Š3św sunt organizaţi în triburi/familii (eg. *mhw.t* „rudenie"), în fruntea cărora se află un conducător (eg. *ˁ3* „cel mare").[198] De exemplu o inscripţie din templul lui Amon din Karnak menţionează înfrângerea lor sub Seti 1. (r. 4-6):

> „Cei învinşi dintre şosu şi-au învins
> Slăbiciunea. Cei mari (*ˁ3.w*) din triburile lor (*mhw*[*t*])
> s-au adunat pe dealurile din Haru".[199]

Din timpul lui Ramses 3. o inscripţie din Medinet Habu, de pe zidul frontal de est:

> „un conducător al duşmanilor şosu (*ˁ3 n ḫrwy.w š3św*)".[200]

În papirusul Anastasi 1:20:3-4 sunt menţionate „triburile *Š3św*" (*mˁh3i.wt š3św*)[201], iar 6:54-56 „triburile *Š3św* din Edom" (*mˁhi.wt š3św n idwmˁ*).[202]

Sub Ramses 3., papirusul Harris 1:76:9-11 face legătura dintre *Š3św* şi Seir.

> „I-am nimicit pe locuitorii din Seir (*s3-ˁ3-r3*) dintre triburile (*mˁhiy.wt*)
> de şosu şi le-am jefuit corturile (*?-h3-r3* = **ʾhr*, scris silabic)[203]

---

[195] *Ibid.*, p. 63.
[196] *Ibid.*, doc. # 16, 31 (aşa numita „stelă Pithom" din Ismaylia, p. 112), 34 (p. 120), 41b (p. 144).
[197] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 41.
[198] M. Weippert, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends", p. 275. Cf. reprezentarea la Giveon (55) şi *ANEP*, p. 323 (jos).
[199] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 48.
[200] *Ibid.*, p. 139 (doc. 39).
[201] *Ibid.*, p. 128-129 (doc. # 36).
[202] *Ibid.*, p. 132 (doc. # 37).
[203] R. Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, p. 95.

împreună cu oamenii lor, averile lor, precum şi vitele lor fără număr, le-am legat şi le-am adus ca pradă, ca tribut pentru Egipt. Le-am donat Eneadei de zei ca sclavi la templele lor".[204]

E interesant că ţările Hatti şi Amuru sunt conduse de un prinţ (*wr*), în timp ce popoarele mării tiekrii (*t3-k3-ry* = *ṯkry*) şi filistenii (*p*[*rst*]), precum şi *Š3św*, au doar un conducător (*ʿ3*).[205]

Egiptenii menţionează turmele oamenilor *Š3św* (eg. *ỉ3w.t* „vite mici") şi corturile lor. În acest caz termenul egiptean este scris silabic, *ỉw-h-3-ï-r3* (= **ʾhr*), ceea ce reprezintă un termen împrumutat din limbile asiatice (cf. ebr. אֹהֶל).[206]

În papirusul Turin apare o referire la un fel de balsam, numit „balsam *Š3św*" (*sgnn n š3św*).[207]

Nu se poate cunoaşte prea mult despre viaţa socială a *Š3św*. Un text foarte des citat (papirusul Anastasi 6:54-56, în timpul lui Merneptah) ar putea fi o dovadă fie pentru o mişcare normală de transhumanţă a nomazilor cu vite mici sau pentru urmările unei foamete.[208]

„Am încetat să mai permitem triburilor (*mʿhi.wt*) de şosu din Edom (*š3św n ỉdwmʿ*) să mai treacă de fortăreaţa „Mernephtah-hotep-her-Maât, viaţă, belşug şi sănătate", care este în Tieku, către iazurile din Per-Atum din „Mernephtah-hotep-her-Maât" care sunt în Tieku, pentru a rămâne în viaţă ei şi vitele lor...".[209]

Pe pereţii funerari din Tell el-Amarna sub Amenophis 3., *Š3św* apar ca soldaţi în armata egipteană.[210]

Este sigur că Ramses 2. a condus o campanie militară împotriva *Š3św*.[211]

---

[204] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 136 (doc. 38).
[205] *Ibid.*, p. 140.
[206] M. Weippert, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends", p. 275.
[207] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 124 (doc. # 35).
[208] M. Weippert, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends", p. 274-275.
[209] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 132 (doc. # 37).
[210] *Ibid.*, p. 33.
[211] *Ibid.*, p. 99 (§ 26-28; 32; 38).

Š3św sunt descrişi în papirusul Anastasi 1:23:7-8 ca sălbatici, ceea ce aminteşte de texte vechi-testamentare[212]:

> „Defileul îngust a fost înţesat de şosu, care se ascund în desişuri; unii dintre ei au 4 sau 5 coţi de la cap la picioare, sunt teribili la înfăţişare, inima lor nu este dulce şi nu pleacă urechile la linguşiri".[213]

Nu este însă foarte sigur că şorţul cu pandantive, plasa de păr sau măciuca de luptă ar fi articole vestimentare specifice ale oamenilor *Š3św*.[214] De fapt Giveon a adunat anumite reprezentări plecând de la aspectul exterior. Mai probabil decât să fie înţeleşi ca o etnie, trebuie să fie înţelese ca ţinând de modă. Şorţul cu pandantive este bine cunoscut, chiar şi la israeliţi. În sfârşit trebuie să nu uităm că aceste reprezentări reflectă punctul de vedere egiptean.

De aceea considerăm că o localizare a *Š3św* în S Palestinei este mai sigură decât extinderea până în Siria.

Ultima obiecţie se referă chiar la natura lor nomadă. O identificare a *Š3św* cu beduinii sau cu nomazii este eronată.[215] Mai întâi nu trebuie să se ajungă la concluzia că toţi *Š3św* erau nomazi; sunt cât de cât cunoscuţi doar acei *Š3św*, care au avut contact cu Egiptul. Pe de altă parte chiar aceştia sunt foarte adaptaţi stilului de viaţă sedentară.

---

[212] *Num.* 13:33-34; *Deut.* 2:10.21; 9:2; *Am.* 2:9.

[213] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 129 (doc. # 36).

[214] Cf. pentru şorţul cu pandantive/ciucuri - Stephen Bertman, „Tasseled Garments in the Ancient East Mediterranean", BA 24 (1961), nr. 4, p. 119-128. August Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm. Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur biblischen Exodusthematik*, Berlin/New York, 1976 (BZAW 145), p. 250 îi consideră pe prizonierii reprezentaţi pe o paletă de fildeş din Meghido, identificaţi de Giveon cu „*Š3św*", ca provenind dintre popoarele mării datorită podoabei de pene specifică.

[215] Împotrivă - Carl E. deVries, „*Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, By Raphael Giveon, „Documenta et Monumenta Orientis Antiquis", vol. 18, Leiden: E.J. Brill, 1971, Pp. xviii + 278 + 19 pls. 96 guilders", *JNES* 32 (1973), Nr. 3, p. 492-493: „Şosu erau în principal nomazi, stabiliţi la început în Transiordania de sud" (p. 492-493). Totuşi la sfârşitul recenziei, recunoaşte: „Avem de-a face cu un nume clar care poate fi însă doar vag asociat cu un anume grup etnic" (p. 493).

Pe un relief din mormântul lui Haremheb din Saqqara o inscripţie relatează, că străinii, reprezentaţi ca asiatici, vin în Egipt din cauza foametei, iar oraşele lor sunt jefuite de către egipteni şi apoi colonizate cu o altă populaţie. Aici este de notat că *Š3św* stau alături de alţi asiatici sedentari.[216] Plecând de la faptul că pe relief apar probabil râuri în apropierea cetăţilor, R. Giveon scrie că aceasta ar arăta că *Š3św* n-ar mai locui în pustie, ci într-o regiune fertilă şi cu ape curgătoare.[217] Referitor la bătălia de la Qadeš R. Giveon îi leagă pe *Š3św* de nomazi, deşi împotriva identificării lor ca nomazi ar fi faptul că stau aproape de sedentari şi se află în contact cu marile cetăţi.[218] Referitor la relieful din Luqsor, care reprezintă lupta, Giveon se miră cât de neobişnuită este participarea *Š3św* la apărarea cetăţii, cu atât mai mult cu cât ei ar fi beduini, care slujeau ca spioni sau atacatori.[219] Aceasta este valabil şi pentru un alt relief de-al lui Ramses 2., care provine din Abydos şi care îi arată pe *Š3św* luptând alături de asiatici. Giveon trage concluzia: „Acest fapt poate servi ca indiciu în ce priveşte relaţiile dintre şosu şi populaţia urbană din Siro-Palestina în acea perioadă"[220], totuşi nu lămureşte suficient în ce constau aceste relaţii.

---

[216] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 37-38.
[217] *Ibid.*, p. 59.
[218] *Ibid.*, p. 69.
[219] *Ibid.*, p. 70.
[220] *Ibid.*, p. 96.

3. ELEMENTELE NOMADE ALE PATRIARHILOR

3.1. Datarea patriarhilor

Despre patriarhi, singurele surse care îi menţionează sunt textele biblice (în special *Fac.* 11:27 – 50). Însă tradiţiile păstrate în *Pentateuh* despre ei au fost evaluate cu ajutorul a două teorii.[221]

După o teorie, textele biblice nu pot fi folosite pentru a se extrage nici o informaţie istorică, pentru că tradiţiile despre patriarhi sunt de fapt retroproiectări dintr-o epocă mult ulterioară (de la monarhia consolidată, mai precis domnia lui Solomon, până chiar în perioada exilică-postexilică). Reprezentanţii acestei teorii au fost J. Wellhausen[222] şi discipolii săi[223].

După a doua teorie, tradiţiile patriarhilor, deşi au fost reelaborate ulterior, păstrează totuşi informaţii istorice reale. Această direcţie fiind reprezentată de W.F. Albright şi şcoala sa. Apoi, datorită săpăturilor la Ur ale lui L. Woolley, s-a mers tocmai pe istoricitatea pregnantă a patriarhilor.[224] W.F. Albright declara: „Atât de multe coroborări de detalii au fost descoperite în ultimii ani, încât majoritatea cercetătorilor au abandonat vechea teorie critică, după care istoriile patriarhilor sunt retroproiectări din timpul

---

[221] Cf. W. Leineweber, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen*, p. 211-217. El adaugă şi o a treia teorie, incluzând literalismul naiv (p. 213).

[222] J. Wellhausen consideră că istoria israelită trebuie să înceapă abia cu Moise. Din sursa Iehovistă (Iahvistul + Elohistul) în legătură cu patriarhii nu se poate „extrage nici o cunoştinţă istorică, ci doar despre timpul în care au apărut relatările despre ei". Această perioadă a fost proiectată într-o antichitate incertă – Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin/New York, [6]2001 (= [6]1927), p. 316. Cf. Helmut Weidman, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, Göttingen, 1968 (FRLANT 94), p. 14.

[223] Berhard Stade crede că relatările despre patriarhi sunt „saga ale coloniştilor", prin care Dumnezeu este arătat ca instituind centre de cult şi oferind posesia teritoriului. (*Theologie*, p. 65 apud H. Weidman, *Die Patriarchen und ihre Religion*, p. 22).

[224] Leonard Woolley, *Ur en Chaldée ou sept années de fouilles*, trad. după ed. 8 de Jeanne Rogier, Payot, Paris, 1938.

monarhiei despărţite (secolele 9-8 î.d.Hr.)". Diferenţele literare le pune pe seama diferitelor recenzii care provin de la poeme datând chiar din perioada patriarhilor.[225]

Pe baza celei de-a doua teorii, s-a încercat şi datarea patriarhilor, însă fără să se ajungă la un consens. Biblia transmite următoarele informaţii. Dacă exodul s-a petrecut la jumătatea sec. 13, în timpul domniei faraonului Ramses 2 (1279-1212[226])[227], textul biblic vorbeşte de rămânerea în Egipt a israeliţilor ca fiind de 400 de ani (*Fac.* 15:13) sau 430 (*Ieş.* 12:40-41). Aceasta l-ar plasa pe Iacob şi intrarea în Egipt în jurul anului 1700 î.d.Hr., iar naşterea lui Avraam în jurul anului 2000 î.d.Hr.[228]

Pentru o datare timpurie (secolele 20-19, adică EBM I 2150-1950) pledează Nelson Glueck[229], William Foxwell Albright şi discipolii acestuia, John Bright[230] şi Ernest Wright, dominicanul Roland de Vaux[231], U.

---

[225] William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Progress*, Baltimore, ²1946, p. 183.

[226] Pentru cronologia numită scurtă, cf. N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*.

[227] Menţiunea cronologică din *3Reg.* 6:1 („Iar în anul patru sute optzeci, după ieşirea fiilor lui Israel din Egipt, în al patrulea an al domniei lui Solomon peste Israel, în luna Zif, care este a doua lună a anului, a început el să zidească templul Domnului") este privită cu scepticism de biblişti. Dacă se acceptă anul 926 (sau mai vechi 930) ca an al separării regatului nordic de cel sudic (deci la moartea lui Solomon), atunci zidirea templului lui Solomon ar fi început prin anul 970, având în vedere că Solomon a domnit 40 de ani (*3Reg.* 11:42, în sine iarăşi o informaţie cu semn de întrebare, pentru că numărul 40 reprezenta o domnie, o generaţie etc.). În acest caz exodul s-ar fi produs în 1450, adică în timpul puternicului faraon Thutmose 3. (1458-1425).

[228] Având în vedere vârsta venerabilă a patriarhilor (Avraam 175 de ani – cf. *Fac.* 25:7; Isaac 180 de ani - cf. 35:28; Iacob 147 de ani – cf. 47:28; Iosif 110 ani – cf. 50:26), în condiţiile în care Avraam l-a născut pe Isaac la 100 de ani (21:5), iar Isaac pe Iacob la 40 de ani (25:20), iar Iacob a intrat în Egipt când avea 130 de ani (47:9), atunci naşterea lui Avraam poate fi plasată aproximativ în jurul anului 2000.

[229] A efectuat săpături arheologice în Negheb începând cu 1952 până în 1959.

[230] John Bright, *A History of Israel*, London, 1960, p. 74 datează între sec. 20 şi 17/16 îdHr. Aceasta ar corespunde Regatului de Mijloc din Egipt, când egiptenii nu deţineau controlul asupra Palestinei; patriarhii de altfel nu-i întâlnesc pe egipteni în Palestina, iar contextul Canaanului este încă unul paşnic (cf. p. 77).

[231] Roland de Vaux, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, Düsseldorf, 1959, p. 43 îl pune pe Avraam în legătură cu migraţia amorită din sec. 19 îdHr. Mai exact, Avraam ar fi deja în Hebron în 1850 sau cu puţin mai târziu.

Worschech.[232] Astfel patriarhii sunt asimilaţi „mişcării amorite" din 2200-1900 î.d.Hr.[233] Şi W.F. Albright pune în legătură migraţia ebraică din Mesopotamia în Canaan cu mişcările care au dus la supremaţia hyksosă în Egipt (1730-1530), dar şi cu *ḫabiri* care neliniştеau climatul în sec. 19-18, dar mai ales în sec. 15-14.[234]

Sunt sunţinute şi secolele 18 (Henri Cazelles şi S. Yeivin), 17 (H.H. Rowley), 15 (Otto Eissfeldt, Y. Kaufmann, C.H. Gordon, S. Herrmann).

M. Noth a observart însă că alte date biblice, de exemplu listele genealogice, nu concordă cu cei 400 de ani de şedere în Egipt, ci ar arăta un interval de câteva generaţii (cf. genealogia lui Acan *Ios.* 7:1, care ar presupune pentru cei 400 de ani 4 generaţii). Dar S. Bendor arată că pot fi sărite generaţii, aşa cum în *Ios.* 7:24 Acan nu e numit *„fiul lui Zerah"*, nefiind menţionaţi Carmi şi Zabdi.[235]

Pentru o datare recentă pledează Wolfgang Leineweber – 1350-1250[236] şi Beniamin Mazar – sec 12.[237]

C.H. Gordon îl plasează pe Avraam în rândul negustorilor din Ura (NE de Ḥarran), în perioada amarniană plus/minus un secol (deci sec. 15-14), crezând că identificarea aceasta ar fi „deşi nedovedită, totuşi probabilă".[238]

---

[232] Udo Worschech, *Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie*, Frankfurt a. Main, 1983 (EHS.T 225), p. 131. Avraam e pus în legătură cu EBM I (2150-1950).

[233] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 13.

[234] W.F. Albright, *From the Stoneage to Christianity*, p. 182-183.

[235] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem, 1996 (JBS 7), p. 78-79.

[236] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 132.

[237] Benjamin Mazar, *The Early Biblical Period. Historical Studies*, (Shmuel Ahituv & Baruch A. Levine ed.), Israel Exploration Society, Jerusalem, 1986, p. 54: „este mult mai raţional că modalitatea de trai şi descrierea etnică şi socio-politică oglindită în relatările patriarhale corespunde în general cu perioada de sfârşit a judecătorilor şi începutul monarhiei".

[238] Cyrus H. Gordon, „Abraham and the Merchants of Ura", *JNES* 17 (1958), nr. 1„ p. 28-31. El găseşte în pe atunci proaspăt publicatele arhive regale de la Ugarit o tăbliţă din timpul regelui hitit Hattusilis 3 (prima jumătate a sec. 13) către Niqmepaʿ, regele Ugaritului. La reclamaţiile lui Niqmepaʿ, Hattusilis 3 reglementează drepturile comercianţilor din Ura: să facă negoţ doar vara, să nu poată cumpăra pământ, să aibă însă dreptul să ia ca sclavi pe datornici cu întreaga familie (p. 28). Folosirea rădăcinii סחר „a face comerţ" în legătură cu

W.F. Albright scrie despre această interpretare că „merge prea departe"[239], dar foloseşte ideile lui C.H. Gordon pe de o parte şi săpăturile lui Nelson Glueck din Negheb, Beno Rothenberg şi Yahanan Aharoni din Peninsula Sinai (1956-1957) pentru a-l pune pe Avraam în legătură cu comerţul cu caravane de măgari din perioada Ur III.[240] S. Yeivin se evidenţiază printr-un şir întreg de speculaţii istorice.[241]

---

activitatea patriarhilor în *Fac.* 34:10; 42:34, dorinţa mare a lui Avraam de a cumpăra pământ (peştera din Macpela) în *Fac.* 23 (p. 29), fiind capabil să plătească sume mari în argint (400 sicli), apoi bogăţia lăudată în *Fac.* 13:2; 20:16; 24:35, îl fac să creadă că „peregrinările sale nu erau nomadism în sensul beduin, ci aspectul profesional al lui *tamkârûtum*, «negustoria». Relatările patriarhale, departe de a reflecta viaţa beduină, sunt foarte internaţionalizate în esenţă, într-un cadrul când situaţia lumii permitea oamenilor să călătorească în interese comerciale" (p. 30).

239 W.F. Albright, „Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961), p. 44.

240 *Ibid.*, p. 44-45. În această direcţie merge şi interpretarea adopţiei lui Eliezer din Damasc de către Avraam: era un obicei frecvent între negustorii din Nuzi ca cel care împrumută bani să-l adopte pe debitor (p. 47); sau a textului din *Fac.* 20:1: „Apoi a plecat Avraam de acolo spre miazăzi şi s-a aşezat între Cadeş şi Sur şi a trăit o vreme [ca străin - *TM* גָּר] în Gherar": „casa şi familia sa rămâneau în Gerar, pe când el se afla în Sinai conducându-şi caravanele" (p. 48). De asemenea şederea sa la Sichem apare ca normală, pentru că Sichemul era un centru comercial (dă ca exemplu conducerea oraşului de *bʿnē Ḥamōr*, unde ebr. חֲמוֹר „măgar" chiar corespunde akkadianului *imēru*) (p. 48). El vorbeşte de „figura venerabilă a lui «Avraam evreul», un negustor cu caravane de o mare reputaţia în timpul său, conducătorul tradiţional reprezentativ al caravanierilor cu măgari din sec. 19 îdHr." (p. 52).

241 După Yeivin, patriarhii erau de fapt cărăuşi, se ocupau cu transportul cu caravane de măgăruşi; migraţia din Ur în Harran trebuie interpretată ca o consecinţă a faptului că cererea de transport în Ur s-a micşorat; în Harran, terahiţii s-au ciocnit de alte grupuri care se ocupau cu transportul cu măgari, de aceea abrahamiţii au plecat, pe când nahoriţii au rămas; *Fac.* îi prezintă pe patriarhi ca fiind crescători de vite, pentru că s-au reprofilat; ruptura dintre abarahamiţi şi lotiţi are probabil legătură cu schimbarea de ocupaţie; dar ulterior şi nahoriţii s-au reprofilat pe păstorit, în plus sub extinderea regatului hurrit, ei au început să se extindă şi peste Eufrat; aşa trebuie interpretată deteriorarea relaţiilor dintre Iacob şi Laban; odată cu întoarcerea lui Iacob în Canaan, despărţirea de nahoriţi a fost definitivă, iar tratatul dintre Iacob şi Laban reprezintă recunoaşterea unor graniţe de demarcare - cf. William McKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh, 1979, p. 1-10.

Mai nou însă s-a înclinat balanţa spre prima teorie, prin cercetările întreprinse de către J. van Seters[242], G. Ahlström[243], Th. Thompson[244] şi aşa numita şcoală de la Copenhaga sau „minimalistă"[245]. De altfel, se consideră că van Seters şi Thompson au adus chiar o schimbare de paradigmă în înţelegerea istorică.[246]

Se pune pregnant problema aportului textelor biblice la istoriografia Israelului timpuriu. Ca percepţie a istoriei, se postulează existenţa unei diferenţe între istoria percepută de cei implicaţi şi cei care preiau doar

---

[242] John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London, 1975, p. 120-122 datează ciclurile patriarhilor în prima jumătate a mileniului 2, arătând că menţionarea oraşelor Ur şi Ḥarran nu poate fi înţeleasă decât în contextul epocii lui Nabonide (555-539) (cf. şi p. 38). De asemenea, stabilirea de legături între patriarhi şi dreptul antic oriental din mielniul 2 nu este convingătoare (cf. p. 65-103).

[243] Gösta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, 1993 (JSOT.S 146), p. 181-187. „Tradiţia lui Avraam în forma actuală a putut fi scrisă după exilul babilonian, când dreptul asupra pământului a fost refuzat celor întorşi. [...] Pentru cine locuieşte deja în ţară nu e nevoie de nici o justificare divină pentru aceasta" (p. 182). De altfel, în documentul D Avraam nu joacă nici un rol important. Plasarea într-o epocă târzie (începând cu sec. 6) este determinată şi de menţionarea oraşelor Ur şi Ḥarran, în care se aflau sanctuare dedicate zeului lunar Sin, restaurate de ultimul rege babilonian, Nabonide. „Au fost folosiţi prizonieri de război iudei la lucrările de restaurare din aceste oraşe? Ceea ce pare însă evident este că tradiţia lui Avraam şi-a primit forma «mesopotamiană» actuală cel mai devreme în sec. 6" (p. 183). „Chiar dacă au existat unele memorii despre personalitatea Avram/Avraam care au fost folosite de scriitorul biblic, «istoria» patriarhului este mai degrabă întunecată, ceea ce este normal pentru că scopul naratorului nu era de a scrie o biografie. Avraam reprezintă idealul din perioada scriitorului. [...] Din punct de vedere literar, Avraam reprezintă «vârsta de aur»" (p. 187).

[244] Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin/New York, 1974 (BZAW 133), p. 326 consideră că tradiţiile despre patriarhi se datorează Iahvistului (J), unele fiind preluate de la canaaniţii contemporani. În orice caz, orice încercare de reconstituire a perioadei patriarhale plecând de la relatările biblice în aceeaşi manieră în care se analizează de exemplu tăbliţele de la Mari este văzută ca fundamentalism (p. 315).

[245] George Athas, *'Minimalism': The Copenhagen School of Thought In Biblical Studies*, Edited Transcript of Lecture, 3rd Ed, University of Sydney, 1999 http://web.archive.org/web/20010609222329/members.nbci.com/gathas/copensch.htm

[246] Heike Friis, „Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels?", DBAT 19 (1984), p. 11-16 consideră că cele două opere importante ale lui Thompson şi Van Seters schimbă efectiv paradigma de înţelegere a istoricităţii patriarhilor.

tradiţia.[247] „Adaptarea şi reformularea diverselor tradiţii înseamnă că este extrem de dificil, dacă nu imposibil, să se ajungă la ceva asemănător unui miez istoric".[248] N.K. Gottwald de exemplu priveşte relatările biblice istorice ca fiind doar „ironii de istoriografie" („mockeries of historiography"), fiind în realitate etiologii sau stimuli pedagogici având în centru ideea Israelului unitar. Cu alte cuvinte, sunt doar mărturii mai degrabă despre prezent decât despre trecut.[249] G.W. Ahlström vorbeşte chiar de mitologie, în sensul că textele biblice sunt prea mult impregnate de teologie în dauna istoriei.[250] La fel, N.P. Lemche consideră textele biblice inutilizabile pentru reconstuirea istoriei vechi[251], deşi pe de altă parte prezintă o opinie mai nuanţată.[252] El recunoaşte că structura de bază a naraţiunilor este „neistorică şi redacţională", aparţinând folclorului şi ţinând de lumea aventurilor şi a cronicilor de familie (saga), în care motive mitice sunt amestecate cu teme specifice romanelor de aventuri; aceasta nu înseamnă însă că figurile

---

[247] Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY, 1979, p. 83-84.

[248] Robert B. Coote / Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987 (SWBAS 5), p. 16.

[249] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 93. „the form of this service to the present is an *historical form* in that it looks to the past and *objectifies the present meaning in terms of a definit recountable past*" (p. 93).

[250] Gösta W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", *SJOT* 2/1991, p. 22-23: „Biblia prezintă o contrucţie ideologică despre originea lui Israel ca şi a lumii întregi. Originea *istorică* a lui Israel nu este importantă pentru scriitorii biblici, ci voinţa divină; astfel, mitologia devine parte din problema noastră. Textele ebraice nu oglindesc nici o cunoştinţă reală despre evenimentele empirice la secole înainte de apariţia monarhiei. Relatarea despre originea Israelului este o reconstituire a trecutului, dar a trecutului agreat de orientarea religioasă şi de scopul autorilor. În acest fel aceştia au «creat» o preistorie".

[251] Niels Peter Lemche, „Sociology, Text and Religion as Key Factors in Understanding the Emergence of Israel in Canaan", *SJOT* 2/1991, p. 14: „dacă izvoarele scrise trebuie considerate mărturii despre ele însele, adică ele ne spun mai multe despre oamenii care le-au scris şi despre timpul în care au fost compuse decât despre evenimentele relatate, atunci scrierile istorice biblice care îşi au originea la mijlocul mil. 1 îdHr. nu pot fi surse importante pentru începuturile poporului Israel".

[252] Niels Peter Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1996 (Biblische Enzyklopädie 1), p. 32-33.

patriarhilor nu au nimic în comun cu realitatea, doar că modalitatea de prezentare, specifică literaturii, nu trebuie să fie văzută ca o istorie.

N.K. Gottwald, prin metoda sociologică dezvoltată, a arătat şi el pe de o parte faptul că istoria Israelului antic începe cu triburile israelite din Canaan, pe de altă parte că şi relatările biblice despre patriarhi sau Moise posedă o oarecare istoricitate.[253] Interesantă este şi poziţia lui Y. Aharoni: după el referirile la anumite locaţii în legătură cu patriarhii sunt târzii, ţinând de fapt de perioada sedentarizării. El dă ca exemplu fântâna din Beerşeba (Tell es-Seba'), săpată în sec. 13 de israeliţi, care apare însă în tradiţia biblică legată de patriarhi (*Fac.* 21:30-31 - atribuită lui Avraam; 26:33 - atribuită lui Isaac).[254]

3.1.1. Înrudirea israeliţilor cu arameii

Micul *Credo* rostit la aducerea primelor fructe începea cu cuvintele: „Tatăl meu [Iacob] a fost un arameian pribeag" (*Deut.* 26:5). De asemenea, tatăl Rebecăi este numit „Betuel arameul" (*Fac.* 25:20; 28:5), iar fratele ei „Laban arameul" (25:20; 31:20.24). Betuel este fiul lui Nahor, fratele lui Avram; el s-a căsătorit cu Milca, fiica altui frate al lui Avraham, Haran. Şi textul necanonicei *Iud.* 5:6-8 îi consideră pe israeliţi „urmaşi ai caldeilor", triburi arameene.

Astfel israeliţii s-ar prezenta ei înşişi ca o ramură a arameilor care s-a stabilit de timpuriu în Canaan. E drept, nu se exclude nici posibilitatea ca

---

[253] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 32: „Nici tradiţiile despre patriarhii Israelului (*Fac.* 12-50) nici tradiţiile despre Moise (*Ieş.* - *Deut.*) nu sunt suficient de sigure din punct de vedere istoric pentru a ne permite să începem cu ele ca fundamente istorice". Pe de altă parte, „este evident că în tradiţiile despre Avraam, Isaac şi Iacob există urmă de situaţii de viaţă ale unor grupuri care ulterior şi-au croit drumul în formaţiunea mai largă a lui Israel. Unele dintre aceste urme se referă evident la experienţe şi forme sociale ale grupurilor pe când erau încă proto-israeliţi sau pre-iahvistici, adică înainte de a se uni într-o grupare a adoratorilor lui Iahve. A recunoaşte această dimensiune istorică nu este, desigur, a spune ceva precis despre perioada de timp la care aceste urme se referă..." (p. 34).

[254] Yohanan Aharoni, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen-Vluyn, 1984, p. 195-196.

denumirea de „arameu" să se datoreze faptului că iniţial Avram locuia într-o regiune arameică.

H. Cazelles recunoaşte o posibilă înrudire a israeliţilor cu triburi aramee nomade (Aḫlamu)[255]. Aceeaşi tendinţă o are şi Roland de Vaux, care admite că Israelul a fost format din diferite grupuri înrudite etnic şi asemănătoare din punct de vedere social, care au venit în Palestina în mai multe etape. El separă tradiţia strămoşilor israeliţilor (patriarhii) în două cicluri independente unul de celălalt: al lui Iacob pe de o parte şi al lui Avraham şi Isaac pe de altă parte, care ulterior au fuzionat[256]. Fiecare ciclu ar corespunde câte unui val de emigranţi.

Prima sistematizare a tradiţiilor Israelului s-a realizat de către triburile Rahelei, pentru că Iacob, patriarhul acestora (cf. localizarea activităţii sale în Palestina de mijloc şi Transiordania) este cel care dobândeşte numele Israel (*Fac.* 32:23-33; 35:9şu). Preeminenţa grupului Rahelei se vede şi în menţionarea că Iacob o iubea mai mult decât pe Lea (*Fac.* 29:16-28). Abia când au fost percepute şi tradiţiile din sud, Avraam şi Isaac intră şi ei în sistemul genealogic patriarhal. Ei devin tatăl şi respectiv bunicul lui Iacob, numai pentru că rolul de părinte al israeliţilor şi de purtător al eponimului „Israel" era deja ocupat de Iacob. O oarecare preeminenţă a triburilor Leei s-ar datora numai faptului că acestea au devenit sedentare înaintea celor ale Rahelei.[257]

Relaţiile dintre grupuri sunt prezentate ca relaţiile dintre persoane: Iacob-Esau = israeliţi şi edomiţi (*Fac.* 25:27-34), Dina-Sichem = sichemiţi şi

---

[255] Henri Cazelles, *Introduction à la Bible*, vol. 2: *Intoduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, [2]1973, p. 31: „Unele grupuri israelite pot să provină din triburile de Aḫlamu (o populaţie nomadă), al căror val mai recent se numeşte arameic".

[256] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 252-253. Se constată distribuirea patriarhilor în spaţiul triburilor israelite: (a) Avraam – Mamre (*Fac.* 18) lângă Hebron – Caleb, Iuda; (b) Isaac în Beerşeba (*Fac.* 26) – Simeon, Iuda, Negeb; (c) Iacob în Betel (*Fac.* 28:11şu; 31:13; 35:7.14), Sichem (33:18şu; 35:2şu), Dotan (37:17şu), iar în Transiordania Mahanaim (32:2şu), Penuel (32:25şu), Succot (33:17), adică în regiunea ocupată ulterior de triburile lui Iosif.

[257] Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, Göttingen, [3]2000 (ATD.E 4/1), p. 89.

israeliţi (*Fac.* 34), Iacob-Laban = israeliţi şi aramei (*Fac.* 31:44.51-54).[258] Cel mai probabil, istoria lui Iacob-Esau datează din timpul monarhiei lui David şi parţial a lui Solomon, când edomiţii au fost supuşi de israeliţi.[259] La fel este cazul în istoria Iacob-Laban.[260]

3.2. Repere pentru istoricitatea patriarhilor

Istoricitatea patriarhilor a fost contestată pe de o parte de curentul panbabilonist (de ex. Hugo Winckler ezita să crediteze istoricitatea[261]), dar mai ales de orientalistul E. Meyer, care vedea în patriarhi zeităţi demitologizate. Astfel, crede că Avraam este o divinitate calebită, adorată în Ḥeb̲ron pe care o identifică cu Dušara, iar Sara este o divinitate, care iniţial a fost locul, peştera sau cisterna în care sălăşluia Dušara.[262] De asemenea, Iacob este o divinitate adorată în Transiordania; apare ca gigant în confruntarea cu Laban, din moment ce îşi pun ca graniţă între ei un munte, Gileʿad[263] sau, ca zeu al pământului cultivat, se opune fratelui geamăn Esau, deşertul, conform mitului gemenilor rivali (de ex. Samēmrūm şi Usoos din cosmogonia lui Berossus).[264]

S-a căutat de aceea fixarea unor criterii în favoarea istoricităţii patriarhilor. Un prim punct ar fi tocmai faptul că patriarhii sunt prezentaţi şi cu evenimente care îi pun într-o lumină nefavorabilă (de ex. înşelăciunea lui Iacob), ceea ce înseamnă că sunt personaje istorice reale şi că redactorul a încercat să păstreze tradiţia.[265]

---

[258] Martin Metzger, *Grundriß der Geschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn, [11]2004 (NStB 2), p. 19.
[259] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 165.
[260] *Ibid.*, p. 166: „E vorba evident de un tratat, nu între indivizi, ci între două popoare, între israeliţi (sau strămoşii lor) şi aramei".
[261] H. Weidman, *Die Patriarchen und ihre Religion*, p. 78.
[262] E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 269-270.
[263] *Ibid.*, p. 277-278.
[264] *Ibid.*, p. 286.
[265] H.H. Rowley, *Worship in Ancient Testament. Its Forms and Meaning*, London, 1967, p. 7.

3.2.1. *Fac. 14*

Fac. 14 este un capitol foarte important în problematica istoricităţii patriarhilor. W.F. Albright plecând de la numele regilor combatanţi îl plasează în sec. 19.[266] O altă caracteristică a lui Albright, este că nu îl leagă pe Melchisedec de Ierusalim, ci traduce מֶלֶךְ שָׁלֵם „regele din Šalem" prin מֶלֶךְ שְׁלֹמֹה „rege aliat (cu el)" (cu posibilă haplografie *šlm < šlmh*).[267]

Mai nou, şi U. Worschech îl creditează, punând în legătură numărul 318 al servitorilor lui Avraam cu grupuri asemănătoare ca mărime (500, 300 de oameni), recrutate dintr-un *nawūm* în perioada de la Mari.[268] T. Thompson însă vede în 318 un număr simbolic.[269]

Opinia majoritară actuală este însă în altă direcţie. R. de Vaux arată că *Fac.* 14 conţine elemente arhaice, dar şi tardive, reale, dar şi fictive.[270] Mai degrabă avem de-a face cu o fantezie erudită.[271]

---

[266] W.F. Albright, „Abram the Hebrew", p. 49-50.

[267] *Ibid.*, p. 52.

[268] U. Worschech, *Abraham*, p. 53. „[...] astfel *nawūm* deţinut de Avraam trebuie să fi avut o mărime considerabilă".

[269] T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, p. 190; prin ghematrie, numele lui Eliezer (*Fac.* 14:13) dă 318: אליעזר: א = 1, ל = 30, י = 10, ע = 70, ז = 7, ר = 200.

[270] R. de Vaux, *Histoire ancienne* - Expresia „Avram evreul" (אַבְרָם הָעִבְרִי) este un arhaism deliberat, dar termenul רְכֻשׁ „avere" (14:11-12.16.21) este tardiv, fiind folosit numai în redactarea sacerdotală (P) şi în cărţile postexilice. Ruta regilor e reală, dar adversarii acelora sunt legendari: refaimi, zuzimi, zamzumimi, emimi şi horiţi. Prin numirea celor 5 oraşe de la Marea Moartă (Sodoma, Gomora, Adma, Ţeboim şi Bela/Ţoar) textul se plasează cronologic între ultima redactare a *Deut.* (pentru că în *Deut.* 29:22 sunt cunoscute doar primele patru) şi *Înţel.* 10:6, care deduce din numirea celor cinci oraşe o confederaţie, πεντάπολις (p. 209). Numele celor patru regi mari sunt reale: Amrafel (אַמְרָפֶל) corespunde numelui Amar-pi-El, identificat cu regele *A-mu-ud-pi-ila* (Amudpiel) din Qatna, în perioada Mari; ţara sa, Senaar (שִׁנְעָר), corespunde termenului egiptean Sangar sau akkadian Šanḫar, fiind Babylonia (de Vaux identifică cu regiunea Djebel Sindjar la vest de Mossul); Arioc (אַרְיוֹךְ) ar fi un nume hurit, Arriyuk sau Arriwuk (texte Mari) sau Ariukki (texte Nuzi); Elasar (אֶלָּסָר) poate identificat cu Ilanṣura între Karkemiš şi Ḥarrān sau cu Alzi la izvoarele Tigrului; Kedarlaomer (כְּדָרְלָעֹמֶר) este un nume format din două elemente, de origine elamită;

3.2.2. *Pacifismul*

Cu excepţia *Fac.* 14, se poate constata că o caracteristică importantă a patriarhilor este pacifismul. Aceasta ar duce la ideea că patriarhii nu pot fi plasaţi în sec. 14-12 î.d.Hr., când sursele egiptene vorbesc de tulburări provocate de grupurile seminomade de *š3św*,[272] dar nici în legătură cu *ḫapiri*-i din sec. 14, pentru că nu reflectă starea de conflicte specifice.[273] Patriarhii, fiind prezentaţi mult mai paşnic, nu pot fi localizaţi în perioada 1400-1240 î.d.Hr. (perioada amarniană)[274], ci înainte de 1400.[275]

3.2.3. *Numele patriarhilor*

Numele patriarhilor corespund atât cu forme de perfect, cât şi de imperfect, datând între 2000-1500[276]. Numele lui Avraam ar fi de origine akkadiană amorită[277], la fel al lui Iacob, care ca formă ar fi un hipocoristic de

---

Elamul este binecunoscut; Tidal (תִּדְעָל) corespunde cu numele hitit Tudḫalia, purtat de mai mulţi suverani; „regele naţiunilor (גּוֹיִם)", unde „naţiuni" corespunde termenului akkadian Umman-Manda „oamenii (din) Manda", menţionaţi prima dată în sec. 17 ca adversari ai hitiţilor (deci nu puteau avea un hittit, pe Tidal, ca rege!), termenul fiind folosit din mileniul 1 pentru cimerieni, apoi pentru mezi (p. 210). Pe de altă parte, numele regilor atacaţi sunt inventate: Bera (בֶּרַע) înseamnă de fapt „în răutate" (בְּרַע), Birşa (בִּרְשַׁע) „în fărădelege", iar Şemeber (שֶׁמְאֵבֶר) apare în unele manuscrise ale textului samaritean ca שמאבד (*Šem'aḇad*), iar în Geneza apocrifă din Qumran (1Q 20 21:25) ca שמיאבד (*Šemy'aḇad*) „numele (meu) s-a pierdut" (p. 209).

[271] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 64.

[272] U. Worschech, *Abraham*, p. 29: „Tulburările pricinuite de Şasu în Negeḇ din sec. 14-12 îdHr. se potrivesc cu greu caracterului paşnic al familiilor lui Avraam şi Isaac din teritoriul lor de peregrinare. Tulburările tribale formează mai degrabă contextul socio-politic pentru condiţiile cuceririi ţării dinspre sud (clanul lui Iuda?), decât să oglindească realităţile istorice ale mediului socio-economic pentru semi-nomadismul perioadei patriarhilor".

[273] *Ibid.*, p. 32-33.

[274] *Ibid.*, p. 37-38.

[275] *Ibid.*, p. 42.

[276] R. de Vaux, *Die hebräischen Patriarchen*, p. 7. U. Worschech, *Abraham*, p. 101.

[277] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 191. 'Aḇram înseamnă „cel care îşi iubeşte tatăl", de la rădăcina *r'm* „a iubi", care nu există în ramura vestică semită, apelându-se de aceea în

la *ya'qob-'ēl* „'El să protejeze".[278] Dacă primele două nume sunt atestate şi la alţii[279], Isaac nu este atestat în afara Bibliei; ar fi tot un hipocoristic de la *yiṣḥaq-'ēl* „'El să zâmbească (să privească favorabil)", folosind ca şi Iacob un verb la imperfect, practică foarte frecventă în onomastica amorită, dar excepţională la canaaneni şi fenicieni.[280] Ascendenţa amorită a tuturor celor trei nume ar trimite şi la caracterul seminomad, prezent la triburile amorite din Mari.

Problema este că relevanţa numelor pentru datarea patriarhilor a fost contestată foarte solid.[281]

---

etimologia populară la rădăcina רום „a fi înălţat". 'Abram ar fi o formă contrasă de la Abiram. „Forma lungă, Abraham, nu e decât o variantă dialectală. Ea se explică prin inserţia unui h în rădăcina slabă sau o silabă lungă; fenomenul este deja cunoscut în arameică, în ugaritică şi în feniciană".

278 W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 186. R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 193 notează că rădăcina *'qb* intră în compunerea şi altor nume amorite (ex. *Ya-aq-qu-ub-e-da* pe un cilindru sirian din sec. 18), având sensul de „a proteja", sens dispărut în canaaneană şi ebraică (se apelează la etimologia populară עָקֵב „a umări", „a apuca de călcâi", „a înşela" cf. HALOT, *sub voce* עָקֵב), dar păstrat în etiopiană şi sud-arabică.

279 U. Worschech, *Abraham*, p. 97: AVRAAM: Mari (*Ya-ri-im-d.Dagan, Ya-ri-im-ḫa-am-mu, Ra-ma-tum, Ra-ma-nu-um, Ì-li-ra-am*), Tell Rimah (*Ya-ri-im-d.IŠKUR, Ya-ri-im-Li-im, Ra-ma(a)-tim*), Chagar Bazar (*Ya-ri-im-li-im*), Alalach (*Ya-ri-im-mu, Ya-ri-im-li-im*), Ugarit (*Ya-ri-(im)-mu, Bin-ia-ri-mi, Ya-ri-milku, Ilu(AN)-ra-mu, b'lrm, ilrm, A-bi-ra-mi, abrm alṯy, abrm mṣrm*), Iscali (*Ya-ri-im-L[i-i]m*), Taanach (*d.EN-ra-am, E-lu-ra-am*) în Egipt (*3b3rm'*). IACOB: Mari (*Ḫa-aq-ba-an*), Terqa (*Ya-qu-ub-AN*), Chagar Bazar (*Ya-aḫ-qú-ub-AN, Ak-ba-a[ḫu?]/ḫi, Ak-ba-a-ḫi*), Khafajah (*A-aḫ-qú(ku)-ub-AN*), Ugarit (*Ya-qub-ba'al, Abdi-ya-qub-bu*), Kish (*Ya-aḫ-qú(ku)-un-AN*), Iscali (*Ya-aú-ab-D[INGIR]*), pe un sigiliu din 1800-1600 (*Ya-ak-ku-ub-e-da*), în Egipt (*Y'ḳb-hr, Ya-'-q-'i-l, 'ḳbtw, 'ḳbi*).

280 R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 192. „Verbul *ṣḥq* este utilizat în poemele ugaritice, în care zeul El surâde favorabil". O altă variantă ar fi derivarea de la *Yiṣḥaq-'Ab* „tatăl a surâs", existând ca argument o povestire hurită tradusă în hitită, despre un tată care surâde la noul născut când îi e pus pe genunchi.

281 T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, p. 20. „Descoperirea unor nume înrudite şi chiar paralele exacte nu ajută în nici un fel la datarea patriarhilor" (p. 35-36). G. Ahlström, *The History of Palestine* consideră textele din arhivele de la Mari ca atestând doar faptul că numele lui Avraam este autentic (fiind de altfel menţionat şi în Ebla, Ugarit, Egipt şi Cipru), „dar nu stabilesc istoricitatea biblicului Avram/Avraam" (p. 181).

3.2.4. *Nume de oraşe*

R. de Vaux notează că „l'attribution à une localité d'un nom qui est originairement celui d'une personne (Naḥor, Seroug, Téraḥ) serait une coutume ḫurrite".[282] Naḫor era oraş la mică distanţă spre E de Ḥarrān, aparţinând de districtul Ḥarrān, un centru administrativ în sec. 13 î.d.Hr. Ca *Naḫuru* apare în texte din Capadocia şi Mari. Cade apoi în ruină, reapărând ca *Til-Naḫiri* în sec. 7 î.d.Hr.[283] Serug este atestat atât ca nume de persoană în Mesopotamia Inferioară, cât şi ca oraş în Mesopotamia Superioară, *Sarûgi*, la jumătatea distanţei dintre Ḥarrān şi Eufrat, menţionat în documente asiriene din sec. 7. În perioada creştină devine un centru cultural cu numele Sarug, azi Serudj.[284] Teraḥ nu este menţionat ca nume de persoană, ci doar de oraş, *Til-ša-Turaḫi*, în bazinul râului Baliḫ, apărând în documente în sec. 9.[285] Cum puterea huriţilor, prin statul Mitanni s-a exercitat cu precădere în sec. 15, practica ar arăta vechimea tradiţiilor patriarhale.

Un alt sprijin cronologic îl oferă, după R. de Vaux, menţionarea oraşelor Ḥarrān şi Naḫor, importante în primele secole ale mil. 2 î.d.Hr.[286]

3.2.5. *Anacronisme*

Totuşi, în continuarea celor spuse la *Fac.* 14, în relatările patriarhilor s-au constatat şi anacronisme. Astfel, sintagma „Ur din Caldeea" (*Fac.* 11:31; 15:7; *Neem.* 9:7) este anacronică, datând cel mai devreme din prima jumătate a sec. 9 î.d.Hr. de când Caldeea (*^{mat}Kaldu*) începe să fie menţionată. Oraşul sumerian Ur (azi Muqayyar în sudul Irakului) decăzuse în mil. 2, dar în sec. 6

[282] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 190.
[283] *Ibid.*, p. 189.
[284] *Ibid.*, p. 190.
[285] *Ibid.*, p. 190.
[286] *Ibid.*, p. 190: „Cele două oraşe Naḫor şi Ḥarrân au avut un loc imporant în primele secole ale mileniului 2, dar sunt absente din texte timp de mai multe secole. Tradiţia biblică pare că ajunge până în epoca în care aceste oraşe erau prospere".

î.d.Hr. sub Nabonide a cunoscut din nou înflorirea.[287] Pentru că *LXX* nu menţionează oraşul Ur, ci „ţara caldeilor" (cf. *Fac.* 11:28; *TM* בְּאוּר כַּשְׂדִּים; *LXX* ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Χαλδαίων; la fel *Fac.* 11:31; 15:7), W.F. Albright consideră că traducătorii din sec. 3 î.d.Hr. au simţit ca secundară localizarea primei migraţii a lui Avraam în Ur, înclinând spre această ipoteză.[288]

Aram Naharaim (אֲרַם נַהֲרַיִם) (*Fac.* 24:10) reprezintă de fapt numele Naharina, dat regatului Mitanni în textele egiptene începând cu Thutmosis 3 (Naḫrima în textele de la Amarna), însemnând „ţara fluviului [Eufrat]", la care s-a adăugat denumirea Aram, care însă a apărut în textele egiptene începând cu sec. 14 sub Amenophis 3 şi în textele asiriene abia la finalul sec. 12, sub Tiglat-Pileser 1, constituind prin aceasta un anacronism.[289]

Un alt anacronism este menţionarea cămilelor (*Fac.* 12:16; 24:35: 40:43; 32:7.15).[290] Dintre locurile unde patriarhii apar în legătură cu cămilele, R. de Vaux a diferenţiat între listele care conţin averea patriarhilor, unde cămilele pot fi adăugate şi cele în care cămilele ţin de naraţiunea însăşi (*Fac.* 24; 31; 37)[291]. W. Leineweber consideră că menţionarea cămilelor nu poate fi privită

---

[287] G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 30; 182.

[288] W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 179. Totuşi R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 182 postulează un text iniţial cu „Ur în ţara caldeilor".

[289] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 188. „Aram este anacronic în epoca patriarhilor, iar Naharaim poate desemna altceva decât Mesopotamia Superioară" (p. 189).

[290] William Foxwell Albright, „Zur Zähmung des Kamels", *ZAW* 62 (1950), p. 315; recenzia în *JBL* 64 (1945), p. 287-288; Idem, *From the Stone Age to Christianity*, p. 107, 120, 196. Albright a spus că primele menţionări sigure ale nomazilor cu cămile sunt din sec. 11, în cazul bandiţilor madianiţi (*Jud.* 6-8). Reinhard Walz, „Zum Problem des Zeitpunkts der Domestikation der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 101 [N.F. 26] (1951), p. 47, 49. Cf. Idem, „Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 104 [N.F. 29] (1954), p. 48-49. Walz situează domesticirea cămilei în centrul Pen. Arabice (Neğd), iar apariţia nomazilor cu cămile nu cu mult înainte de sec. 13-12, cu aproximaţie la nivel de 2-3 secole. Walter Dostal, „The Evolution of Bedouin Life", în: Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959 (SS 2), p. 20. Dostal arată că dromaderul a fost domesticit sporadic în mil. 3, dar abia în sec. 11 a fost crescut în mod obişnuit.

[291] R. de Vaux, *Die hebräischen Patriarchen*, p. 60.

ca secundară în naraţiunile patriarhilor, de aceea propune datarea patriarhilor în contextul aşezării în Canaan.[292]

În fine, un alt anacronism este menţionarea filistenilor (*Fac.* 26:14 ş.u.).[293] Aceştia fac parte dintre popoarele mării şi au fost deportaţi de Ramses 3 în fâşia Gaza în sec. 12 î.d.Hr.

În privinţa anacronismelor, acestea arată că relatarea nu poate proveni din timpul când sunt localizate lucrurile anacronice, dar dacă se demonstrează că anacronismele nu fac parte din esenţa relatării (ceea ce în cazul patriarhilor e adevărat ci relatarea este mult mai veche).[294]

3.3. Patriarhii şi nomadismul

Ca urmare a descoperirii arheologice a cetăţii Ur (Tell el-Muqayyar în Iraq), şi a acceptării ei ca locul de origine al lui Avraam, englezul Leonhard Woolley l-a considerat pe patriarh exponent al vieţii citadine: „era conştient de superioritatea sa ca orăşean şi inoportunat de triburile necivilizate printre care se mişca"[295]. Pe aceeaşi linie se înscriu J. Mc Kee Adams, care îl declară pe Avraam „orăşean al unei culturi de prim rang"[296] sau David Diringer, care spune că nu este în nici un caz un „nomad primitiv", ci „moştenitorul unei civilizaţii complexe şi străvechi"[297].

Totuşi opinia majoritară a rămas aceea că patriarhii erau semi-nomazi.[298]

---

[292] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 131.
[293] M. Metzger, *Grundriß der Geschichte Israels*, p. 19.
[294] N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 47.
[295] L. Woolley, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origines*, London, 1936, p. 144 *apud* W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 121.
[296] J. Mc Kee Adams, *Ancient Records and the Bible. A Survey of Archaeological Evidences in their Bearing on the Integrity of the Historical Narratives of the Old Testament*, Nashville, 1946, p. 195 *apud* W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 121.
[297] D. Diringer, „The Origin of the Hebrew People", *RSO* 32 (1957), p. 304 *apud* W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 121.
[298] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 122.

Gerhard von Rad a văzut în *Deut.* 26:5b-9, mărturisirea de credinţă recitată la aducerea primelor roade, un adevărat *credo* istoric (numit de el „micul credo istoric"), „probabil cel mai vechi cunoscut nouă", în orice caz „mult mai vechi după formă şi conţinut" decât contextul literar deuteronomic în care este încadrat.[299]

Deut. 26:5b-9: „[5]Tatăl meu a fost un arameian pribeag, s-a dus în Egipt, s-a aşezat acolo cu puţinii oameni ai săi şi acolo s-a ridicat din el popor mare, puternic şi mult la număr. [6]Dar Egiptenii s-au purtat rău cu noi şi ne-au strâmtorat şi ne-au silit la munci grele. [7]De aceea am strigat noi către Domnul Dumnezeul părinţilor noştri; iar Domnul a auzit strigarea noastră, a văzut nenorocirea noastră, muncile noastre şi împilarea noastră. [8]Şi ne-a scos Domnul din Egipt, singur cu puterea Lui cea mare, cu mână tare şi cu braţ înalt, cu înfricoşare mare, cu semne şi minuni; [9]Şi ne-a adus în locul acesta şi ne-a dat pământul acesta, ţara în care curge lapte şi miere."

Deut. 26:5 este însă înţeles diferit: *TM* are אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי „tatăl meu a fost un aramean pribeag" sau „un arameu ameninţat (cu dispariţia)"[300], pe când *LXX* Συρίαν ἀπέλαβεν ὁ πατήρ μου „tatăl meu a plecat din Siria". Se pune desigur întrebarea în ce măsură אֹבֵד ar desemna aici nomadismul, iar vechimea *Credo*-ului ar asigura conştiinţa israelită că strămoşii ar fi fost nomazi.

Leonhard Rost aduce însă unele precizări.[301] Ca şi Iahvistul (J), v. 5 şi 10 nu folosesc termenul אֶרֶץ „teritoriu", ci אֲדָמָה „pământ cultivat", „care

---

[299] Gerhard von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938 (BWANT 4/1) în: von Rad, Gerhard, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Münche, [3]1965 (TB 8), p. 3-4 [1938] = p. 12-13 [[3]1965].

[300] Horst Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan*, Berlin, 1966 (BZAW 98), p. 4: „Un ארמי אבד este un arameu a cărui existenţă e în pericol".

[301] Leonhard Rost, „Das kleine geschichtliche Credo", în: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965. Mai întâi, extinde *credo*-ul şi la v. 10. Observă prin comparaţie că elementele deuteronomice sunt preponderente, iar textul adună componente din *Fac.* 15:13 ş.u.; *Jud.* 2:6 ş.u.; *Deut.* 6:20 ş.u. (p. 16). Partea cea mai veche ar fi însă v. 5 şi 10, iar v. 6-9 un adaos probabil din timpul lui Iosia (p. 18-19).

permite o aşezare permanentă şi de aceea constituie în perioadele de foamete ţelul nomazilor, care îşi pasc vitele מדבר, adică ארץ לא זרועה. De aceea această formă a apărut în zona cultivată ca binecuvântare a agricultorilor sedentari".[302]

Totuşi tradiţiile patriarhilor atestă desele lor mutări. Avraam pleacă din Ur-ul Caldeii, se refugiază apoi în Egipt din cauza foametei; întors din Egipt, stă în Negheb (*Fac.* 13:1), apoi între Betel şi Ai (13:3), apoi la terebintul din Mamre-Hebron (13:18), între Cadeş şi Şur (20:1), în Gherar (20:1), în Beerşeba (22:19), apoi iar în Hebron (23:2). C. Westermann observă în istoria patriarhilor o trecere de la migrări dese (cap. 12-15), la migrări marginale (cap. 26-36), până la sedentarizare (cap. 37-50).

H. Donner numeşte însă grotească încercarea de a face o hartă a peregrinărilor patriarhilor[303], pe care nu le consideră istorice, ci ca având motive de istoria tradiţiei.[304] M. Köckert arată de altfel că în *Facerea* nu sunt cazuri de migraţie provocată de situaţii limită (ex. foamete).[305]

---

[302] *Ibid.*, p. 19.

[303] cf. E.G. Kraeling, Rand McNally, *Bible Atlas*, 1956, p. 63.83; Yohanan Aharoni / Michael Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, New York, ³1993, p. 25-27.

[304] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 84.

[305] Matthias Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzungen mit Albrecht Alt und seinen Erben*, Göttingen, 1988 (FRLANT 142), p. 271-272: „O situaţie de criză, care să fie comparabilă cu cea care determină migrarea, precum suprapopularea sau sărăcirea păşunii, nu poate fi găsită în textele studiate [*Fac.* 12-13]; iar unde o asemenea situaţie apare cel mai pregnant, ca în *Fac.* 13, lipseşte migraţia. *Fac.* 12-13 rămân complet nemotivate [în ce priveşte migraţia]; iar pasajul decisiv pentru interpretarea contextului tradiţional al migrării, 12:1b, se referă ca şi compoziţie la 13:14-18. Cuvântul divin din *Fac.* 26:2 ş.u. apare în timpul unei foamete, dar porunca lui Iahve nu cere plecarea spre alte păşuni necunoscute, ci rămânerea în ţară şi intrarea sub protecţia oraşului, care se repetă şi când Isaac se găseşte în Gherar. Cuvântul lui Dumnezeu nu vesteşte scăparea dintr-o situaţie fără ieşire, ci legitimează *post festum* scăparea pe care Isaac şi-a găsit-o singur. *Fac.* 31 vorbeşte nu despre despărţirea unei grupe, ci despre fuga şi întoarcerea cauzată de invidia fiilor lui Laban (v. 1) şi a oamenilor acestora (v. 2.12), şi nu de o situaţie de criză tipic nomadă. De asemenea nici *Fac.* 46:1b-5 nu determină o nevoie specială pentru călătoria în Egipt. Niciodată în aceste aşa-zise aluzii la ceva asemănător unei migrări nu e vorba de plecări spre păşuni necunoscute, ci întotdeauna de călătorii excepţionale".

De altfel, tradiţia lui Avraam prezintă mai degrabă o imobilitate a patriarhilor în comparaţie cu transhumanţa nomazilor. Avraam ar fi avut la dispoziţie un spaţiu de 30 × 80 km^2, ceea ce pentru nomazi înseamnă puţin.[306] Elementele din *Fac.* 31:3; 26:2; 46:3 nu arată migraţie spre zone de păşunat necunoscute, ci sunt călătorii sau sejururi la sedentari.[307]

Patriarhii locuiesc în corturi אֹהֶל - *'ohel*[308]. Cresc vite mărunte (oi şi capre צֹאן - *ṣō'n)*[309], dar apar şi vite mari בָּקָר - *bāqār*[310], măgari şi chiar cămile[311]. Angajează păstori (*Fac.* 13:7 ş.u.; 26:20). Paralel se ocupă cu agricultura (*Fac.* 26:12; 27:28.37) şi viticultura (*Fac.* 27:28.37). Se hrănesc cu produse ale păstoritului şi agriculturii: pâine, lapte şi carne (*Fac.* 18:6-8). Uneori merg la vânătoare (*Fac.* 25:27; 27:3sqq). Poziţia lor socială este de cetăţean protejat גֵּרִים - *gērīm* (*Fac.* 21:23; 23:4); puteau să cumpere pământ (*Fac.* 23; 33:19), comportându-se cu relativă independenţă şi distanţă faţă de locuitorii aşezărilor sedentare. Încheie tratate cu aceştia (*Fac.* 21:22-31; 26:16-33; 31:44-54), uneori se angajează în slujba lor (*Fac.* 29:15 ş.u.) şi practică cu aceştia *commercium* şi *connubium* (*Fac.* 34:8 ş.u..21).[312]

Avraam este foarte legat de sedentari, prin *nawūm*, dar şi prin rămânerea într-un loc mai mult (de ex. între mutarea de la Betel/Ai la Beerşeba şi de la Beerşeba la Hebron au trecut ani).[313]

---

[306] U. Worschech, *Abraham*, p. 21. „Tradiţia lui Avraam prezintă, în comparaţie cu schimbarea de păşuni pe spaţii largi a nomazilor din Orientul apropiat antic sau modern, o legare mai mare de locuri a patriarhilor. Chiar şi pentru exemplele citate ale nomadismului pe o zonă redusă nu se găsesc paralele în tradiţiile patriarhilor".

[307] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 139. Cf. U. Worschech, *Abraham*, p. 17-18.

[308] *Fac.* 12:8; 13:3.5.12.18; 18:1 ş.u.; 24:27; 26:25; 31:25.33 ş.u..

[309] *Fac.* 12:16; 13:5; 20:14: 21:27-28; 24:35; 26:14; 27:9.

[310] *Fac.* 12:16; 13:5; 18:7; 26:14.

[311] *Fac.* 12:16; 15:9; 20:14; 21:27; 24:10 ş.u.; 26:14; 27:9; 30:28-43; 31:17; 32:6.8.15 ş.u..

[312] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 87-88.

[313] U. Worschech, *Abraham*, p. 56. „Expresie a acestei interferenţe din *nawūm* este întâlnirea dintre Avraam şi Abimelec (sau Isaac şi Abimelec). Chiar dacă ebraicul *naweh* nu este uzual în relatările patriarhilor, totuşi textele profetice leagă termenul *naweh* de tabăra lui Iacob (de ex. *Ier.* 10:25; *Plâng.* 2:2; *Ps.* 79:7). Şederea lui Avraam în cetăţi dă de înţeles că familia sa forma un *nawūm* modest" (p. 54).

Legământul cu Abimeleh se înscrie în rezolvarea tensiunii dintre nomazi şi sedentari. Dar, fapt curios, Avraam nu încheie legământul în Gerar, ci Abimelec vine la el.[314] U. Worschech crede că rolul lui Ahuzat (*Fac.* 26:26), „prietenul" regelui, seamănă cu cel de *merḫum*, adică de supraveghetor al păşunilor regale, care făcea legătura cu nomazii de pe ele.[315] Termenii tratatului în sine din *Fac.* 26:29 sunt puşi în legătură cu expresia akkadiană *ṭūbtu u sulummū* „cele bune şi pace", specifice limbajului juridic al tratatelor.[316]

H. Donner consideră că „aceste saga descriu o situaţie tipică pentru nomazi", iar patriarhii sunt „nomazi cu vite mărunte şi teren agricol".[317] U. Worschech îl asociază pe Avraam nomazilor transhumanţi[318], dar H. Donner arată că patriarhii nu seamănă cu aceştia, ci mai degrabă cu nomazii transhumanţi („Bergnomaden") sau cu nomazii din zonele fertile („Kulturlandnomaden").[319] În orice caz, patriarhii nu sunt beduini (nomazi deplini), ci seminomazi.[320]

---

[314] *Ibid.*, p. 59-60.
[315] *Ibid.*, p. 62-63.
[316] *Ibid.*, p. 64-66.
[317] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 89.
[318] U. Worschech, *Abraham*, p. 77.
[319] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 88. Şi Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, vol. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, [2]1996 (Grundrisse zum Alten Testament 8/1), p. 60-61contestă nomadismul transhumant: „Înainte de toate lipsesc în *Fac.* 12-50 dovezi sigure pentru ritmul de viaţă nomad, precum în special schimbarea de păşuni (transhumanţa) şi sărbătorile religioase legate de aceasta. Texte, care până acum erau luate în considerare pentru aceasta (*Fac.* 12:1şu; 26:2şu; 31:3; 46:2şu) sunt construcţii redacţionale şi nu au de-a face cu transhumanţa".
[320] U. Worschech, *Abraham*, p. 86: „Mediul social al lui Avraam ar fi acela al unui semi-nomad aşezat lângă cetate, care încheie tratate cu sedentarii, care însă îşi trimite turmele în stepă în căutare de hrană, peregrinează alături de ele, chiar păzeşte şi îngrijeşte turmele unuia ca Abimelec sau se pune la dispoziţie sedentarilor, el şi slujitorii săi, pentru servicii eventuale în perioada recoltei sau cu alte ocazii, chiar şi presat de nevoi. Aceasta era nu numai posibil, ci decurgea chiar din necesitatea şi din dependenţa semi-nomazilor de sedentari şi a sedentarilor de semi-nomazi".

W. Leineweber consideră că: „istoriile patriarhilor, încă puternic ancorate în nomadism, reflectă faza cuceririi țării, în care triburi nomade, folosind slăbirea stăpânirii egiptene și situația confuză politică din Palestina, au pătruns în zona fertilă. Stabilirea treptată a acestor triburi în ținutul deluros palestinian reprezintă fundalul istoric al relatărilor despre cucerirea țării din *Ios.* și *Jud.* 1-2".[321]

Alții însă se îndoiesc de elementele nomade ale patriarhilor. Avraam nu a venit dintr-o zonă nomadă, ci dintr-una urbană (Ur).[322] R. Albertz constată în *Fac.* 12-50 „doar relativ rar situații reale nomade", dând ca exemplu *Fac.* 13:5 ș.u.; 26:19 ș.u.; 37:12 ș.u.)[323]. M. Köckert contestă însă trăsăturiel nomade ale patriarhilor în totalitate.[324] J. van Seters, deși recunoaște că Avraam patriarhul are dintre ceilalți caracterul cel mai apropiat de nomadism, spune că pe de altă parte caracteristicile nomade sunt foarte firave.[325]

M.B. Rowton îl apropie pe Avraam de conducătorii parasociali[326], lucru pe care însă U. Worschech îl neagă, din lipsă de probe concludente.[327]

Datorită legăturilor cu zonele de izohiet legat de orașe, patriarhii reprezintă *enclosed nomadism* (o expresie a lui Rowton), cu alte cuvinte o

---

321 W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 105.

322 N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 38.

323 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 1, p. 60.

324 M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 124, n. 373a: „... se pune stringent întrebarea, dacă nu chiar și ei [patriarhii – n.n.] nu reprezintă o retroproiectare a condițiilor (semi-)beduine de mai târziu".

325 J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, p. 38: „luând în considerare caracteristicile de bază nomade – transhumanța, beligeranța și migrațiile – relatările, luate în totalitate, reflectă puțin din modul de viață nomad".

326 Michael B. Rowton, „Dimorphic Structure and the Parasocial Element", *JNES* 36 (1977), nr. 3, p. 181-198.

327 U. Worschech, *Abraham*, p. 43. „Este însă puțin probabil, ca Avraan să fi avut aceste caracteristici ale unui conducător parasocial, așa cum consideră Rowton. Pentru că nu găsim nici un indiciu că Avraam își formează un nou clan prin contopirea cu alte grupuri (de ḫapiru), iar funcția sa de om de legătură între cetate și tabăra de corturi nu este atât de evidentă, fiind de aceea chiar puțin probabil ca el să ducă ambele forme de trai. La aceasta se adaugă faptul că Rowton vede începuturile conducătorului parasocial în banditism, din care era posibilă ascensiunea ca lider militar, sub a cărui organizare și conducere grupuri tribale și haiduci se formează într-un nou trib."

structură socială dimorfă, în care între zonele urbane există nişe de păşuni ocupate de nomazi.[328] În regiunea Beerşeba este o medie de 40 zile cu ploaie pe an, cu o cantitate de precipitaţii de 190-215 mm, iar în regiunea Negheb-ului în jur de 18-19 zile/an, cu o cantitate de precipitaţii de 85 mm. O dată la 50 de ani în Negheb apare un an de secetă cu doar 28 mm.[329]

3.3.1. *Ciclul Avraam-Lot*

Fac. 12:1 (לֶךְ־לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ – *lek̲ lᵉk̲ā mēʼarṣᵉk̲ā ūmimmōladtᵉk̲ā ūmibbēt ʼāb̲īk̲ā ʼel hāʼāreṣ ʼăšer ʼarʼek̲k̲ā* – „ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu) este interpretat de V. Maag în sensul că reflectă „un proces, care în viaţa nomadă – exact în viaţa nomazilor cu vite mici care au o mobilitate redusă – apare nu rareori: desprinderea unei părţi de trib din grupul întreg, evoluţia independentă a acestei părţi în cazul insuficienţei păşunii şi transmigrarea obligatorie în această situaţie spre noi păşuni".[330]

Fac. 20:13 (וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי – *wayᵉhī kaʼăšer hitʻū ʼōtī ʼĕlōhīm mibbēt ʼāb̲ī* – „când Dumnezeu M-a făcut să plec din casa tatălui meu..."[331]) s-ar putea referi nu la tradiţia intrării în ţară, ci la periplul nomazilor în zona de la marginea pământului cultivat.[332]

---

[328] *Ibid.*, p. 46-47.

[329] *Ibid.*, p. 10-11.

[330] Victor Maag, „Der Hirte Israels", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 124.

[331] BJ: „quand Dieu m'a fait errer loin de ma famillie"; acelaşi vb. „errer" şi în TOB. NRS: „when God caused me to wander from my father's house". BibSin urmează aici LXX (ἐξήγαγεν): „iar când m-a scos Dumnezeu din casa tatălui meu...".

[332] H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, p. 32. Cf. p. 106: existenţa nomadă ar fi astfel subliniată, mai ales că s-ar face referire atât la Beer Laḥay Roi (*Fac.* 20:125:11b) din pustiu, cât şi la Beerşeba, la graniţa cu pământul cultivat.

3.3.2. Ciclul Iacob-Laban

Iacob este mezin în cadrul familiei lui Isaac, compusă din tată (Isaac), mamă (Rebeca) şi doi fii (Esau şi Iacob).

Instituţia primului născut joacă un rol foarte important. Deşi erau gemeni, s-a făcut o departajare între Iacob şi Esau chiar de la naştere.

Episodul luptei de la Iaboc din *Fac.* 32:22 ş.u. este pusă în legătură cu trecerile nomazilor din Transiordania peste acel *wadi* pentru a participa o dată pe an la ceremoniile religioase din Sichem şi Betel.[333]

H. Seebass consideră că doar despre patriarhul Israel era păstrată tradiţia venirii sale din Mesopotamia, pe când Iacob era legat de Transiordania.[334] În *Fac.* 29:1 el ajunge în „ţara fiilor răsăritului" (אַרְצָה בְנֵי־קֶדֶם).

Corespondentul textului din *Fac.* 12:1 în ciclul lui Iacob este *Fac.* 31:13 (עַתָּה קוּם צֵא מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל־אֶרֶץ מוֹלַדְתֶּךָ - *ʿattā qūm ṣē' min hāʾāreṣ hazzōʾt wᵉšūḇ ʾel ʾereṣ mōladteḵā* – „Scoală deci acum, ieşi din pământul acesta şi mergi în pământul de naştere").

3.4. Religia patriarhilor

În ceea ce priveşte religia patriarhilor, două abordări importante au concurat: Albrecht Alt, care a folosit ca metodă istoria tradiţiei şi Frank Moore Cross, care a folosit metoda religiei comparate.

Albrecht Alt observă mai întâi că există tradiţii premergătoare primelor surse scrise (J şi E), care se caracterizează din punct de vedere religios prin două direcţii diferite: pe de o parte apar divinităţi canaanite numite *ʾēlīm*-i (אֵלִים), legaţi de un sanctuar dintr-o localitate anume şi la nivel literar de o saga etiologică a acelui sanctuar; de cealaltă parte apar divinităţile paterne,

[333] *Ibid.*, p. 44-45.
[334] *Ibid.*, p. 47-49.

numite în mod special אֱלֹהִים [335], care nu țin de un loc, ci de un grup anume[336], neidentificați cu nume, ci cu relația sa cu un grup/persoană, aplicarea la triburi.[337]

Din inscripții nabateene și palmyrene din perioada elenistică și romană (sec. 1 îdHr până în sec. 4 dHr.), Alt arată denumiri asemănătoare: אלה קציו, θεὸς Αὔμου, θεὸς Ἀρκεσιλάου. Crede că tipul acesta de religie se leagă de nomazi.[338] Legătura cu sanctuarele datează de fapt din perioada când israeliții cuceresc pământul.[339] A treia etapă este cea a impunerii iahvismului.[340] Religia patriarhilor a constituit un pedagog către religia iahvistă, prin faptul că se preocupa de relația directă a divinității cu un grup.[341]

În analogie cu *ʾēlīm*-ii, în spatele fiecărei denumiri specifice pentru dumnezeul patern s-ar ascunde o divinitate diferită.[342] Ca argument se invoca formula אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר – *ʾělōhē ʾabrāhām wē-ʾělōhē nāḥōr* – însoțită de un verb plural, יִשְׁפְּטוּ - *yišpʿṭu* (*Fac.* 31:53). Inițial nu erau desigur doar trei tipuri de divinități ale părinților, ci mai multe.[343] Alt încearcă să găsească și numele originale ale Dumnezeului patern propriu fiecărui patriarh: „Spaima lui Isaac" (פַּחַד יִצְחָק - *paḥad yiṣḥāq*) *Fac.* 31:42.53, „Puternicul lui Iaacov" (אֲבִיר יַעֲקֹב - *ʾăbīr yaʿăqob*) (*Fac.* 49:24; *Ps.* 132:2.5; *Is.*

---

335 Albrecht Alt, „Der Gott der Väter", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 29.
336 *Ibid.*, p. 20-22.
337 *Ibid.*, p. 31.
338 *Ibid.*, p. 33; 39; 43; 44.
339 *Ibid.*, p. 50-51; „Când cultele cu credincioșii lor au pătruns în Palestina și au luat în posesie sanctuarele găsite acolo, a fost necesar ca tradițiile despre patriarhi să fie strămutate și ele și să fie potrivite noilor condiții; de aceea personajele lor se află într-un context, care înainte de cucerirea Palestinei le era străin" (p. 50). „Introducerea numelor patriarhilor în tradițiile sanctuarelor palestiniene se bazează pe transpunerea culteror divinităților patriarhilor acolo" (p. 52).
340 *Ibid.*, p. 60-61.
341 *Ibid.*, p. 63.
342 *Ibid.*, p. 27.
343 *Ibid.*, p. 57.

49:26; 60:16). Ultima are corespondent în Ugarit: *ibr*, referitor la Baal, nu la El. Denumirea pentru Avraam de מָגֵן – *māgēn* – este controversată în ce priveşte înţelesul.[344]

În mod evident, concepţia lui Alt despre religia patriarhilor este dependentă de concepţia despre nomadism: astfel dintre două aspecte ale religiei, cel legat de sanctuare şi de etiologiile lor şi cel legat de dumnezeul părinţilor, doar cel de-al doilea este reţinut ca fiind vechi, pentru că, fiind tribal, corespunde nomadismului; cel de-al doilea, care se potriveşte sedentarismului, nu poate fi decât ulterior. Cu alte cuvinte plasarea etapei dumnezeului patern înainte de etapa etiologiilor sanctuarelor corespunde evoluţiei de la nomadism la sedentarism. Apoi, exemple extrabiblice cu zeul patern / personal, pe care Alt nu le-a cunoscut, arată că divinitatea paternă/personală nu era anonimă.[345] La Ugarit, *ʾil-ʾib* desemna se pare un strămoş venerat.[346]

Şi V. Maag continuă legarea dumnezeului patern de nomadism, accentuând cu precădere acest ultim aspect.[347]

Horst Seebass enumeră contradicţiile ipotezei lui Alt, arătând că אֲבִיר יַעֲקֹב – *ʾăbīr yaʿăqob* (*Fac.* 49:24) este mai degrabă un epitet decât un nume propriu. De asemenea „Dumnezeul lui Iacob” (אֱלֹהֵי יַעֲקֹב) se găseşte doar în formula mai cuprinzătoare „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob”, deci אֱלֹהֵי יַעֲקֹב n-ar constitui o expresie independentă. De asemenea consideră imposibil de explicat în linia teoriei lui Alt cum de s-a ajuns de la פַּחַד יִצְחָק (*Fac.* 31:42), dacă expresia era un nume propriu, la פַּחַד אָבִיו יִצְחָק (*Fac.* 31:53).[348] Totuşi Seebass crede că ipoteza este

---

[344] Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA, 1973, p. 4 traduce „Binefăcătorul lui Avraam”.
[345] *Ibid.*, p. 9-12.
[346] *Ibid.*, p. 15.
[347] Victor Maag, „Der Hirte Israels”, p. 111-144..
[348] H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, p. 51.

susținută foarte puternic de legarea Dumnezeului părintelui de sanctuare: Dumnezeul lui Avraam apare în Beerșeba (*Fac.* 26:24), ca și Dumnezeul lui Iacob, care este expres identificat cu ʼEl (*Fac.* 46:3 – אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ). Dumnezeul lui Iacob apare în Betel, fiind identificat cu ʼEl-Betel (*Fac.* 31:5b), iar Dumnezeul lui Israel este identificat cu ʼEl din Sichem.[349]

Matthias Köckert a adus însă o retușare importantă concepției lui Alt. El găsește 4 tipuri de apelare a divinității paterne: (a) „Dumnezeul lui N", (b) „Dumnezeu tatălui meu/tău etc.", (c) combinația lui a cu b, (d) apelativ și N.[350] Expresia „Dumnezeul părinților" (ca al 5-lea tip) apare începând cu *Ieș.* 3 și apoi în special în Dtn, Dtr și Chr. M. Köckert arată că expresiile „Dumnezeul lui Avraam", care nu apare în textele din ciclul lui Avraam, ci în ciclul lui Isaac (*Fac.* 26:24) și Iacob (*Fac.* 28:13; 32:10; 31:42.53), „Dumnezeul lui Isaac", care apare abia în ciclul lui Iacob (*Fac.* 28:13; 32:10; 46:1) nu pot data decât din perioada când ciclurile patriarhilor, inițial disparate, au fost unite.[351] Din faptul că în *Fac.* 31:53b; 32:10 tipul A și tipul D apar ca fiind compuse cu tipul B, Köckert ajunge la concluzia că „din punct de vedere al istoriei tradiției, originală (însă nu arhaic sau străvechi[352]) este denumirea paternă, deci tipul B".[353] Tipul D este târziu.

אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם se găsește doar în *Fac.* 24:12.27.42.48. Este o relatare iahvistă târzie; Westermann îi apără vechimea, pe când Van Seters i-o contestă.[354] אֱלֹהֵי יַעֲקֹב nu se găsește în relatările patriarhilor, ci mai ales în

---

[349] *Ibid.*, p. 52. El concluzionează: „Dumnezeii paterni din *Facere* erau inițial divinități tribale fără nume cu denumirea de אלהי אבי etc., fiecare puși în legătură cu clanul lui Avraam, Isaac, Iacob sau Israel. Prin strângerea [tradițiilor] patriarhilor laolaltă s-au produs și legăturile dintre Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeu lui Isaac etc. Primeau importanță prin faptul că erau identificați de către clanurile respective cu zeul El al sanctuarelor din Sichem, Betel și Beerșeba. Vechiul titlu rămânea mai departe utilizabil, iar caracterului lui El îi împrumutau o parte din propriul lor caracter".

[350] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 56.

[351] *Ibid.*, p. 60.

[352] *Ibid.*. p. 62, n. 44.

[353] *Ibid.*, p. 61.

[354] U. Worschech, *Abraham*, p. 151.

Psalmi.[355] אֱלֹהֵי יִצְחָק se găseşte doar în combinaţie cu אֱלֹהֵי אַבְרָהָם [356] De asemenea, expresia מָגֵן (*Fac.* 15:1) şi אֲבִיר יַעֲקֹב datorită conotaţiilor puternic războinice, ar proveni din timpul monarhiei.[357] În ceea ce priveşte denumirea de פַּחַד יִצְחָק cea mai susţinut reprezentată. Există 3 ipoteze cu privire la înţelesul lui פַּחַד יִצְחָק:

1. A. Alt îl traduce ca „Spaima pe care Isaac o inspiră [altora]", un nume arhaic şi de origine nomadă a Dumnezeului părinţilor. Aproximativ acelaşi înţeles şi la Becker („obiect de veneraţie") sau C. Westermann („protecţia lui Isaac").[358]
2. W.F. Albright îl apropie de palmir. *paḫda* „familie", „clan", „trib" şi de arab. *faḫid* „o parte dintr-un trib". În inscripţiile de la Deir ʻAlla (2:8) *pḥzy bny ʾš* „triburile oamenilor"; în palmireană *pḥz/pḥd* sau *pḥwz* „clan", „familie".[359]
3. D.R. Hillers, K. Koch, M. Malul, M. Köckert traduc prin „bărbăţia lui Isaac". Bărbăţia (= organele genitale) era folosite în ritualurile vechi de jurământ (cf. *Fac.* 24:2; 47:29).

În orice caz, aportul substanţial al lui M. Köckert înseamnă negarea vechimii şi a aspectului nomad atribuit de Alt concepţiei de divinitate paternă.

V. Maag se declară de la început un urmaş al lui A. Alt în înţelegerea religiei patriarhilor.[360] El consideră trei rădăcini pentru religia Vechiului Testament: Dumnezeul patern al patriarhilor nomazi, adorarea lui Iahve pe muntele sfânt şi religia naturală a felahilor canaaniţi.[361] Ulterior va spune că şi adoratorii lui Iahve, venind din sud, apoi cunoscând exodul din Egipt şi

---

[355] *Ieş.* 3:6.15; 4:5; *2Sam.* 23:1; *Ps.* 20:2; 46:8, 12; 75:10; 76:7; 81:2, 5; 84:9; 94:7; *Is.* 2:3; *Mih.* 4:2.
[356] *Fac.* 28:13; *Ieş.* 3:6.115; 4:5.
[357] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 62-63.
[358] HALOT, *sub voce* פחד.
[359] *Ibid.*, *sub voce* פחד.
[360] V. Maag, „Der Hirte Israels", p. 113.
[361] *Ibid.*, p. 112-113.

peregrinarea prin pustie, erau tot nomazi.[362] Se poate observa că practic el opune două noţiuni: nomadismul patriarhilor şi felahismul canaaniţilor. În ce priveşte primele două elemente, ambele exterioare Canaanului, adoratorii nomazi ai Dumnezeului patern au intrat însă în Palestina înainte de adoratorii lui Iahve. Introducerea iahvismului a însemnat catalizatorul formării amfiţioniei israelite.[363] De la Iosua până la David cele două modele religioase, cea a dumnezeului patern şi iahvismul, au coexistat. Dacă de exemplu în Sichem era centrul amficţionic, în Betel domina mai departe sanctuarul dumnezeului patern al lui Iacob.[364]

Claus Westermann continuă de fapt teoria lui Alt, dar nu la nivelul nomadismului, ci al religiei de familie.

După discipolul său, R. Albertz, religia patriarhilor prezintă „o tentă specială de evlavie personală obişnuită", iar „caracteristicile reies din modul de viaţă semi-nomad".[365]

---

[362] Victor Maag, „Das Götterverständnis des Alten Testaments", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 258.

[363] V. Maag, „Der Hirte Israels", p. 113-114.

[364] *Ibid.*, p. 116.

[365] Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus im Israel und Babylon*, Stuttgart, 1978 (CThM.BW 9), p. 81. Chiar de la început declară: „În *Fac.* 12-36 avem o treaptă a semi-nomadismului cu vite mici, în care familia este singura unitate economică funcţională" (p. 78). „În *Fac.* 12-50, ca în nici o altă parte din Vechiul Testament, acţiunea lui Dumnezeu e limitată la orizontul mărunt al istoriei de familie, iar domeniul politic lipseşte" (p. 79). Patriarhii evită conflictele armate cu sedentarii, având la dispoziţie oameni puţini (p. 79), fiind obligaţi să-şi ofere femeia în schimbul rămânerii în viaţă. Cultul şi teofaniile se desfăşoară exclusiv la nivelul familiei, nu la cel al sanctuarelor. Mânia lui Dumnezeu, pedeapsa şi iertarea nu apar în prim plan (p. 79). Între patriarhi şi Dumnezeu există o relaţie de încredere profundă (p. 80). O caracteristică foarte importantă este lipsa polemicii împotriva altor zei, lucru explicat prin faptul că la nivelul evlaviei personale zeii acţionează similar şi în domenii diferite, aşa cum apar ca „specializaţi" în religia oficială (p. 80). În *Religionsgeschichte Israels*, vol. 1, p. 57 reluând această idee din urmă, adaugă faptul că în evlavia familială adorarea unei divinităţi este „mai mult sau mai puţin monolatră, însă acestei monolatrii practice îi lipsesc încă exclusivitatea şi fermitatea, care vor fi mai târziu atât de caracteristice pentru religia iahvistă". În fine, o ultimă particularitate, este importanţa naşterii de copii, pe care Albertz o pune în legătură directă cu contextul seminomad (*Persönliche Frömmigkeit*, p. 80)

Ulterior, nuanţează această declaraţie: deşi prezentaţi ca nomazi, trăsăturile religioase specific nomade nu transpar din istoria patriarhilor. De aceea, împotriva teoriei lui A. Alt, R. Albertz arată că denumirea de „dumnezeu patern" nu provine neapărat dintr-o religie de tip nomad, ci poate veni şi dintr-o cultură sedentară.[366] El înţelege religia patriarhilor nu ca precedent („Vorstufe") al iahvismului, ci ca substrat.[367]

Aşa cum am arătat mai sus, a doua abordare, care a mers pe o direcţie diferită, este reprezentată de Frank Moore Cross.

În primul rând, Cross pleacă de la ideea că *'ēl* trebuie înţeles ca nume propriu.[368] Cercetând mărturiile ugaritice, dar şi punice sau greco-romane despre religia canaanită, Cross ajunge la concluzia că 'El apare ca un „zeu social", „un patriarh", tatăl unei familii extinse reprezentând o societate organizată în ligi tribale sau chiar într-un regat în care supravieţuieşte încă legătura de sânge.[369] De altfel, sunt prezente două tradiţii: 'El locuieşte după unele texte într-un cort (ug. *qarašu*)[370] unde se întruneşte consiliul (ug. *mō'idu*)[371], iar după altele într-un palat.[372] În sec. 14 cultul lui 'El este înlocuit cu cel al lui Ba'al.[373] În fond, F.M. Cross consideră religia patriarhilor ca o formă de adorare a lui 'Ēl, înţelegând Dumnezeul patern ca o formă specială de divinitatea războinică, asociată societăţii patriarhale seminomade.[374]

---

[366] R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 1, p. 51.
[367] *Ibid.*, p. 52-53.
[368] F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 13. Deşi observă că există şi cazuri în care *'ēl* rămâne substantiv comun (de ex. *'il Haddu* „zeul Haddu"), totuşi acestea sunt, în opinia sa, rare. Acest lucru se întâmplă şi în akkadiana veche.
[369] *Ibid.*, p. 42-43.
[370] *Ibid.*, p. 36, 39 (presupusa vocalizare îi aparţine lui Cross).
[371] *Ibid.*, p. 37.
[372] *Ibid.*, p. 43.
[373] *Ibid.*, p. 48. „... este clar că nu mai târziu de sec. 14 îdHr., în nordul Siriei cultul lui 'Ēl era în declin, lăsând loc cultului lui Ba'l-Haddu în ce priveşte popularitatea. Cultul lui Ba'l se pare că era mai potrivit instituţiei regalităţii şi unei economii agricole, opuse celei bazate pe creşterea vitelor".
[374] *Ibid.*, p. 58-59. „Zeul ca «războinic divin» cunoaşte două tipuri, ţinând de contexte de viaţă paralele, însă diferite. Unul îşi are locul în marele mit cosmogonic în care zeul furtunii, învingând puterile haosului (Tiāmat, Yamm sau Môt, depinde de mit), de obicei într-un

Cam în acelaşi fel, şi Albright presupusese o triadă pentru vechii evrei (ʾEl, ʾElaṯ/ʿAnaṯ şi Šaddai), dar nu restrânsese relaţia numelor teofore cu *ʾel* doar la zeul ʾEl.[375]

Pe linia lui Cross, merge şi N. Wyatt, care consideră că iniţial numele nu era „Dumnezeul părintelui/părinţilor", ci „ʾEl, tatăl meu". Ulterior, E a schimbat pe אֵל cu אֱלֹהִים sau a adăugat articolul înaintea lui אֵל; aceasta a dus la înţelegera sintagmei אֱלֹהִים אָבִי ca אֱלֹהֵי אָבִי. Fiind preluată de R^{JE} (sau J târziu), a devenit în cele din urmă ...אֱלֹהֵי אָבֹת.[376]

M. Köcker neagă faptul că patriarhii ar fi fost adoratori ai lui ʾEl[377], iar U. Worschech crede că paralelele cu cultul lui ʾEl sunt prea puţine.[378]

O părere mai nuanţată o are R. de Vaux, care de pe o parte constată vechimea religiei patriarhilor din cunoaşterea lui ʾEl, şi nu a lui Baʿal[379], iar pe

---

conflict individual, îşi stabileşte regalitatea şi prin aceasta ordinea în cer şi pe pământ. Celălalt tip îşi are originea în societatea patriarhală, ca «dumnezeu patern» sau în special ca zeu al unei confederaţii. Aici instituţia fundamentală este «războiul sfânt», în apărarea clanului sau a confederaţiei, sau în peregrinarea semi-nomazilor, care, pentru a supravieţui sau a prospera, trebuie să intre în noi teritorii şi să le facă sigure, prin războie conduse de zeitatea lor tutelară. În mod sigur, aceste două tipuri nu rămân în forma ideală, clare şi distincte, ci tind să interfereze unul cu celălalt".

[375] W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 187-188: „Religia populară veche ebraică era probabil asemănătoare, cu un tată, El, o mamă al cărei nume a rămas obscur (probabil Elath sau Anath) şi un fiu, care apare ca zeu al furtunii, numit probabil Shaddai «cel din munte". Este rezonabil să postulăm şi alte divinităţi minore, a căror existenţă era recunoscută de diverse grupuri. Dacă exista sau nu o linie distinctă între El şi Shaddai rămâne problematic, ţinând cont de elasticitatea panteoanelror semite vechi. Este foarte puţin probabil că elementul *el* din numele ebraice vechi s-ar referi exclusiv la părintele tuturor, El; putea foarte bine să fie un surogat pentru un alt nume divin (de ex. zeul) sau chiar în unele cazuri o expresie mult mai dinamică pentru puterea supranaturală impersonală".

[376] N. Wyatt, „The Problem of the «God of the Fathers»", *ZAW* 90 (1978), 103-104.

[377] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, 1988, p. 89.

[378] U. Worschech, *Abraham*, 1983, p. 155: „Împotriva lui Cross, care a considerat referirile la El din *Facere* ca fiind adorări canaanite locale ale lui El, trebuie precizat că paralelele din istora religiilor ale elementelor referirilor la El sunt prea puţine şi de aceea nu oferă nici o dovadă pentru existenţa acestor predicate divine în EBM şi EBR".

[379] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 266: „Relatările patriarhilor, care îl cunosc pe El şi-l ignoră pe Baal, reflectă un stadiu vechi al religiei canaanite".

de altă parte vede în contactul dintre cultul Dumnezeului tatălui şi cultul lui ʾEl o îmbogăţire a primului.[380] De altfel אֵל apare de foarte multe ori în Pentateuh, în special în *Facere*.[381]

3.4.1. *Teoforicul ʾel*

Nume אֵל עוֹלָם este atestat şi în alte texte în ceea ce priveşte al doilea element: *ʾldʿlm* (citit convenţional *ʾil d̲ū ʿōlami* de F.M. Cross[382]) pe o inscripţie din Serābīṭ el-Ḫādem (sec. 15), *špš ʿlm* şi *mlk ʿlm* la Ugarit, *šmš ʿlm* la Karatepe (sec. 8), *ʾlt ʿlm* pe o invocaţie arameică (sec. 7).[383]

ʾEl šadday poate fi înţeles ca „dumnezeul stepei".[384] U. Worschech sugerează o afinitate cu numele de *bel sadê* dat zeului Amurru (MAR.TU).[385] De asemenea consideră că emigrând din familia sa (*bet-ʾab̲*), Avraam este pus în situaţia de a-şi părăsi „dumnezeul tatălui" şi a adopta un nou zeu pe baza revelaţiei, pe care îl identifică cu *ʾĒl Šadday*.[386] Prin aceasta ʾĒl Šadday, care trebuie pus în legătură cu numele dat zeului Amurru, *bel sadē* „stăpânul stepei", intră prin Avraam în Palestina.[387]

Ca de obicei, împotriva relaţionării lui *ʾel šadday* cu nomadismul se situează M. Köckert.[388]

---

[380] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 268: „Această asimilare a dumnezeului patern cu El nu înseamnă o abandonare a religiei dumnezeului tatălui, ci o îmbogăţire a acesteia".

[381] *Fac.* 14:18-20.22; 16:13; 17:1; 21:33; 28:3; 31:13.29; 33:20; 35:1.3.7.11; 43:14; 46:3; 48:3; 49:25; *Ieş.* 6:3; 15:2.11; 20:5; 34:6.14; *Num.* 12:13; 16:22; 23:8.19.22-23; 24:4.8.16.23; *Deut.* 3:24; 4:24.31; 5:9; 6:15; 7:9.21; 10:17; 28:32; 32:4.12.18.21; 33:26.

[382] F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 19.

[383] U. Worschech, *Abraham*, p. 154.

[384] *Ibid.*, p. 151.

[385] *Ibid.*, p. 152.

[386] *Ibid.*, p. 151.

[387] *Ibid.*, p. 152-153.

[388] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 81, n. 166. „dacă în plus *Šdyn* provine din moştenirea nomadă (aşa la H.-P. Müller) este incert în stadiul actual al cercetărilor, iar în ce priveşte inscripţiile etc. nu este nici demonstrabil". Despre nomadism şi în p. 90-91.

3.4.2. *Promisiunile către patriarhi*

Promisiunea lui Dumnezeu de a fi alături de patriarhi (*Fac.* 21:20; 28:15; 31:3; 48:15.21)[389] a fost interpretată, de exemplu de H.D. Preuß[390], ca bazându-se pe situaţia nomadă, în care patriarhii aveau nevoie mai mult decât oriunde de sprijinul divin. R. Albertz e mai rezervat.[391] M. Köckert o respinge însă cu totul.[392]

A. Alt crezuse că promisiunea unor urmaşi este de natură nomadă, pe când promisiunea ţării este de natură sedentară. Într-o direcţie asemănătoare a mers şi R. de Vaux. M. Köckert consideră însă că legarea promisiunii urmaşilor de nomadism se bazează pe „postulate şi ipoteze"[393], sunt „în întregime speculative şi complet nedemonstrabile"[394]. Mai mult, în societatea nomadă, numărul prea mare putea să perturbe echilibrul dintre resurse şi consumatorii umani.[395]

Fac. 12 este văzută ca reflectând nomadismul de către V. Maag, C. Westermann, R. Albertz, H. Seebass. Köckert arată însă latura profetică, nu nomadă.[396] Dacă în *Fac.* 12 se vorbeşte de un „popor mare", aceasta reflectă nu nomadismul, ci se presupune regatul şi regele.[397] Cronologic M. Köckert pune *Fac.* 12:1uu între *Zah.* 8:13 şi *Is.* 19:24u.[398]

---

[389] Se folosesc de exemplu verbele הִצְלִיחַ, לֹא עָזַב, שָׁמַר, הִצִּיל, הוֹשִׁיעַ, הָיָה עִם.

[390] H.D. Preuß, „... ich will mit dir sein", *ZAW* 80 (1968), pp. 139-173: „prin formulare o structură mentală nomadă a gândirii israelite" (p. 154) *apud* R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, p. 81.

[391] R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, p. 81: „Nu este în nici un caz limitat la un anume mod de viaţă, nici nomad, nici sedentar". Totuşi, enumerând texte, le prezintă ca ţinând cont de „situaţiile de familie specifice nomade" (p. 83).

[392] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 199: „ceva atât de obişnuit ca «purtarae de grijă» nu reprezintă în niciun caz un specific al religiei nomade".

[393] *Ibid.*, p. 200.

[394] *Ibid.*, p. 201.

[395] *Ibid.*, p. 201.

[396] *Ibid.*, p. 274. „Moştenirea profetică, nu nomadă, şi-a pus amprenta în forma din *Fac.* 12:1.4a".

[397] *Ibid.*, p. 288; 276-294.

[398] *Ibid.*, p. 299.

În *Fac.* 15:4 A. de Pury leagă promisiunea fiului de nomadism (*Promesse*, p. 305 ş.u.). M. Köckert împotrivă.[399] Aici patriarhul ţine locul regelui ca reprezentant al poporului.[400] Ceremonia sângelui din *Fac.* 15 nu ar fi nicidecum nomadă[401], căci *Fac.* 15 provine din perioada exilică-postexilică.[402]

Concluzia lui M. Köckert este că:

„Din datele despre numirile lui Dumnezeu nu rezultă pozitiv decât o strânsă legătură între Dumnezeu şi închinătorul său; aceasta însă nu se limitează numai la religiozitatea nomadă"[403].

3.4.3. *Vechimea religiei patriarhale*

Totuşi în religia patriarhilor sunt prezente elemente, care fiind diferite de iahvismul clasic, atestă vechimea acesteia. Astfel apar copaci sfinţi (în cazul lui Avraam *Fac.* 12:6; 13:18; 14:13; 18:1; 21:33 şi al lui Iacob 35:4.8), izvoare sfinte (16:7.13-14; 24:62; 25:11) şi pietre sfinte (doar în ciclul lui Iacob 28:10-22; 31:13; 35:14).[404] Pentru că ciclul lui Iacob cunoaşte pe lângă copaci sfinţi şi pietre sfinte, pe care le numeşte „case ale lui Dumnezeu", e posibil după U. Worschech ca el să corespundă trecere de la un context seminomad la unul semisedentar.[405]

Locul sacru cu copaci sfinţi, numit în ebraică מָקוֹם, are corespondent în cultura preislamică *ḥima* sau *ḥarram*: un loc îngrădit, în care creşteau copaci, erau ridicate pietre, numite în arabă *'anṣab*, *nuṣb* sau *manṣab* şi unde funcţiona dreptul de azil.[406]

---

[399] *Ibid.*, p. 223. „Pe bună dreptate, trasarea originii acestui text până la un compilator pre-iahvistic al unor tradiţii autentic nomade ale clanului lui Avraam trebuie să fie respinsă ca o speculaţie care nu poate fi în nici un caz verificată exegetic".

[400] *Ibid.*, p. 221-222.

[401] *Ibid.*, p. 230.

[402] *Ibid.*, p. 244. „Contextul real, pe care îl discută *Fac.* 15, este de fapt o nouă împărţire a ţării între cuceritori şi colonişti." (p. 245)

[403] *Ibid.*, p. 148.

[404] U. Worschech, *Abraham*, p. 126-127.

[405] *Ibid.*, p. 127 n. 113.

[406] *Ibid.*, p. 128.

Menţionarea stâlpului sacru (מַצֵּבָה) în legătură cu tradiţia lui Iacob la Bethel (*Fac.* 28:18.22; 31:13; 35:14), în Miţpa în Galaad (31:45.51-52), pe mormântul Rahelei aproape de Betlehem (35:20.24) arată această tradiţie ca fiind pre-deuteronomică. În *Deut.* 16:22 practica stâlpului sacru este interzisă (cf. şi *Lev.* 26:1).

După *Ios.* 24:2 înaintaşii patriarhilor (menţionat doar Teraḥ, tatăl lui Avraham şi al lui Nahor) au slujit altor zei dincolo de râu (de Eufrat) – בְּעֵבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תֶּרַח אֲבִי אַבְרָהָם וַאֲבִי נָחוֹר וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים׃ Aceasta ar arăta după H. Seebass o tradiţie pre-deuteronomică, după care patriarhul, în opinia lui Seebass Israel, au fost puşi de către Dumnezeu în legătură directă cu ţara şi cu înmulţirea sa.[407] Ulterior abia descendenţa a fost identificată cu poporul Israel.[408]

[407] H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, p. 8.
[408] *Ibid.*, p. 10-11.

4. ELEMENTELE NOMADE ŞI ORIGINEA ISRAELIŢILOR

Originea unui popor este greu de lămurit, pentru că însuşi punctul de plecare, definiţia unui popor, atrage cu sine multe probleme. În continuare, vom vorbi despre unele dintre teoriile emise în acest sens, urmărind rolul acordat elementului nomad în fiecare dintre ele, care după observaţia lui T. Staubli a funcţionat ca un adevărat *crux interpretum* pentru aceste teorii.

4.1. Teorii despre apariţia israeliţilor

Pentru a explica apariţia israeliţilor în Canaan au fost elaborate trei mari modele sau teorii:[409]

1. modelul cuceririi („conquest theory"; „unified military conquest theory"; „Eroberungstheorie"), al migraţiei („migration theory"; „Migrationstheorie") sau al invaziei („kriegerisches Einwanderungsmodell"). Acest prim model a fost susţinut de către şcoala de la Baltimore (Maryland): William Foxwell Albright, John Bright, George Ernest Wright, Nelson Glueck, putând fi numită „şcoala americană", precum şi de către cercetători israelieni mai vechi ca Yehezkel Kaufmann, Yigael Yadin, Abraham Malamat, S. Yeivin.

2. modelul infiltrării („infiltration theory"; „peaceful infiltration theory"; „Infiltrationstheorie") sau al istoriei teritoriale („territorialgeschichtliches Landnahmemodell"), susţinut de către Albrecht Alt, Martin Noth, Manfred Weippert, Siegfried Herrmann sau de „şcoala germană", care insista în special pe critica literară. I s-au alăturat alţi cercetători ca José Alberto Soggin, arheologii israelieni mai noi ca Yohanan Aharoni.

---

[409] H. Donner, *Geschiche des Volkes Israel*, vol. 1, p. 141-149. Uta Zwingenberger, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, Freiburg CH/Göttingen, 2001 (OBO 180), p. 3. U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 34-53. În lb. română, cf. Vladimir Petercă, *De la Abraham la Iosua*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 1996, p. 143-153.

3. modelul **revoluţiei** („revolution theory"; „Revolutionstheorie"; „revolutionäres Landnahmemodell") – George E. Mendenhall, Norman K. Gottwald. Această abordare a fost numită şi „sociologică" sau a şcolii sociologice (*sociological school*), fiind influenţată de marxism.

Din ultimul model s-a dezvoltat modelul **evoluţiei** („evolution theory"; „Evolutionstheorie"), ai cărui reprezentanţi sunt danezii Gösta W. Ahlström, Niels P. Lemche, americanii Robert C. Coote, Keith W. Whitelam şi arheologii israelieni Adam Zertal şi Israel Finkelstein.

R. de Vaux ar putea fi privit ca unul care a renunţat la aplicarea unui singur model, ci mai degrabă a preferat analizarea fiecărui caz în parte în funcţie de trib, regiune etc.

Se consideră apoi că cele trei modele nu se exclud complet reciproc[410], mai ales că nici unul dintre ele nu explică satisfăcător totalitatea dovezilor arheologice şi literare[411], ci pleacă de la anumite aspecte pe care le generalizează.

4.2. Modelul cuceririi

Modelul cuceririi se bazează pe tradiţia biblică. Tradiţia este atestată de profeţii vechi (cf. *Am.* 2:10-11[412]).[413] N.K. Gottwald crede că această tradiţie ar fi chiar premonarhică.[414]

Principalul susţinător al modelului cuceririi a fost William Foxwell Albright.[415] Susţinători ai modelului au fost şi urmaşii săi la şcoala americană din Baltimore (Maryland).

---

[410] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 34-35.
[411] Volkmar Fritz, , *Einführung in die biblische Archäologie*, Darmstadt, ²1993, p. 137.
[412] „Eu am prăpădit pe Amorei dinaintea lor, oameni înalţi la stat ca cedrii şi falnici ca stejarii; am nimicit rodul lor sus şi rădăcina jos! Eu v-am scos pe voi din ţara Egiptului şi patruzeci de ani v-am purtat prin pustiu, ca să luaţi în stăpânire ţara Amoreilor." (BibSin)
[413] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 193.
[414] *Ibid.*, p. 192.
[415] William Foxwell F. Albright, „Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine", *BASOR* 58 (1935), p. 10-18; „Further Light on the History of Israel from Lachish

La începutul sec. 20, s-a crezut că şi arheologia biblică susţine textul biblic despre invadarea şi cucerirea Canaanului. În acest caz s-au oferit exemplele arheologice ale următoarelor cetăţi: Haţor (Tell el-Qedaḥ), Meghido (Tell el-Mutesellim), Succot (Tell Deir 'Allā), Betel (Betīn), Betşemeş (Tell el-Remeileh), Aşdod (Esdūd), Lachiş (Tell ed-Duweir), Eglon (Tell el-Ḥesī), Tell Beir Mirsim şi Debir (Ḫirbet Rabud).[416] Dintre acestea *Ios.* spune că patru au fost distruse: Lachiş (*Ios.* 10:31-33), Eglon (*Ios.* 10:34-35), Debir/Chiriat Sefer (*Ios.* 10:38-39), Haţor (*Ios.* 11:10-11). Despre al cincilea, Betel, se spune că a fost doar capturat (*Ios.* 1:22-26). De aceea, J. Bright scrie că „relatarea trebuie privită ca o reflecţie veritabilă a evenimentelor istorice"[417]. „După relatarea principală (*Ios.* 1-12), cucerirea reprezintă efortul concertat al întregului Israel şi a fost scurt, sângeros şi complet.[418] Totuşi Bright recunoasşte că pe lângă această relatare, Biblia prezintă şi altă versiune, după care ar fi vorba de un proces îndelungat, desfăşurat de fiecare clan, parţial şi nu complet[419].

Textul biblic (*Ios.* 6) relatează distrugerea cetăţii Ierihon. Primele săpături la Ierihon (*Tell es-Sultan*) păreau să confirme distrugerea oraşului de către israeliţi (fie în 1500 fie în jur de 1250).[420] Treptat s-a constatat că

---

and Megiddo", *BASOR* 68 (1937), p. 22-26; „The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology", *BASOR* 74 (1939), p. 11-23 – [*neconsultată*].

[416] W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, London, [4]1956, p. 108-109 vorbeşte despre distrugerea cetăţilor Ierihon şi Betel cândva în sec. 13 (pentru Ierihon, Albright se foloseşte de concluzia arheoloagei K. Kenyon, care constată deteriorarea pe cale naturală a urmelor Ierihonului din EBR); de asemenea Albright plasează după aceasta distrugerea cetăţilor Debir strat C (distrugere confirmată de urmele unui incendiu atribuit invadatorilor israeliţi) şi Lachiş în jurul anului 1220 (după anul al 4-lea al faraonului Merneptah).

[417] J. Bright, *A History of Israel*, p. 119-120.

[418] *Ibid.*, p. 117.

[419] *Ibid.*, p. 118.

[420] Între 1907-1911, arheologii germani Ernst Sellin şi Carl Watzinger au întreprins primele săpături arheologice; ajung la concluzia că oraşul canaanit, dotat cu ziduri duble (2500-1600), în perioada „spätkanaanitisch" (1600-1200) a fost distrus de habiri/evrei în sec. 15 (Ernst Sellin / Carl Watzinger, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, T. 22 des „Wissensch. Veröffentl. der deut. Orient-Gesellschaft", Leipzig, Hinrichs, 1913; cf. Hugo Vincent, „La chronologie des ruines de Jéricho", *RB* 39 (1930), p. 409-411). W.F. Albright, în *Journal of the*

Ierihonul era în 1250 deja în ruine, fiind părăsit la începutul EBR IIB (1350-1275) şi reocupat abia în sec. 7 î.d.Hr.[421] Mai degrabă textul din *Ios.* 6 ar trebui interpretat ca fiind iniţial o liturghie războinică, pe care un redactor ulterior a interpretat-o ca reprezentând relatarea unei cuceriri autentice.[422]

Şi cea de-a doua cetate a cărei distrugere e menţionată în textul biblic (*Ios.* 7-8), Ai (et-Tell), prezintă aceeaşi problematică: fusese distrus în 2400 î.d.Hr., în timpul dinastiei 5 din Egipt, fiind reocupat abia la începutul EF I (aproximativ 1200).[423] De altfel, chiar numele său, Ai (*'Ay* עַי, de obicei articulat *hā'ay* הָעַי) înseamnă „ruină".[424] De aceea, fără a renunţa însă la ideea că textul biblic ar reprezenta relatarea unei cuceriri reale, J. Bright crede că de fapt *Ios.* 8 ar reflecta cucerirea Betelului (cf. *Ios.* 1:22-26).[425]

Palestinian Oriental Society, II (1922), p. 133 ş.u. îi contrazice, punând etapa canaanită târzie între 1700-1230 şi considerând 1230 ca data distrugerii Ierihonului de armata lui Iosua. Însă în *AASOR* IV (1924), p. 11, n. 2 & p. 19 fixează perioada anterioară părăsirii între 1700-1500, iar în *AASOR* VI (1926), p. 53 o redefineşte între 1900-1600/1500, plasând astfel distrugerea în 1500. Această balansare coincide şi cu diferenţa opiniilor arheologilor germani: E. Sellin, *Geschichte der israel-jüdischen Volkes*, 1924, p. 97 rectifică prima datare, considerând că zidul exterior datează din sec. 16-15, fiind distrus în 1200 de către israeliţi; dar C. Watzinger, „Zur Chronologie der Schichten von Jericho", *ZDMG* 1926, p. 131-136 spune că în 1600 Ierichо a fost distrus de popoare venite din deşertul de la E (probabil asianice) şi că în timpul lui Iosua Ierihonul nu era decât un morman de ruine. Deşi unii mai susţineau opinia distrugerii de către Iosua (W.J. Phythian-Adams, „Israelite Tradition and the Date of Joshua", *PEFQS* 1927, p. 44 plasează cucerirea lui Iosua în EB, în sec. 15.

[421] T.A. Holland, „Jericho (Place)", în: *ABD*, vol. 3, p. 736-737. P. Bienkowski, „Le rampart de Josué: une énigme pour les archéologues", în: Jacques Briend (coord.), *Terre sainte. Cinquante ans d'archéologie*, vol. 1, Paris, 2003, p. 349.

[422] J. Briend, „Quand le mystère subsiste", în: J. Briend, *La terre sainte*, p. 352-353.

[423] J.A. Callaway, „Ai (Place)", în: *ABD*, vol. 1, p. 129-130.

[424] Cf. HALOT, *s.v.* עַי „place of desolation". Emilian Corniţescu, „Descoperirile arheologice din Ţara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920-1970) şi raportul lor cu Vechiul Testament", *StTeol* 34 (1982), nr. 7-8, p. 482-483 prezintă patru ipoteze: 1) L. H. Vincent consideră că Ai a fost tabăra militară a celor din Betel, la fel şi G. Lombardi, după care *miṣṣad* מִצַּד din *Ios* 12:9 „de lângă" Betel trebuie citit *m'ṣād* מְצַד „fortăreaţ" Betelului; 2) Ai din *Ios.* 8 este Khirbet Haiyan (însă vestigiile arheologice de acolo datează abia din sec. 1 dHr.); 3) referirea biblică despre cucerirea Ai este de fapt cucerirea Betelului, ambele formând o unitate; 4) A. Alt şi M. Noth cred că autorul beniamit relatează despre istoria etiologică a unei ruine (*hā'ay*).

[425] J. Bright, *A History of Israel*, p. 119.

De asemenea, cetăţilor a căror distrugere nu era menţionată în Scriptură le era confirmată de arheologie continuitatea: Gibeon (el-Jīb) (*Ios.* 9), Taanac (Tell Ta'anak) (*Jud.* 1:27), Sichem (Tell Balāṭah), Ierusalim (*Ios.* 15:63; *2Reg.* 5:6-9), Betşean (Tell el-Ḥuṣn) (*Jud.* 1:27-28), Ghezer (Tell Jezer) (*Ios.* 10:33).[426]

J. Bright, recunoscând că dovezile arheologice nu „sprijină textul biblic în detaliu", crede că totuşi elementul violent, cucerirea, nu lipseşte în sec. 13.[427]

Pe de altă parte, după teoria cuceririi, arheologia ar fi certificat ocuparea straturilor de după distrugere de către o populaţie nouă: Haţor, Succot, Betel şi Debir, posibil şi Ghezer şi Aşdod. W.F. Albright scrie:

> „Dacă privim arheologia perioadei Judecătorilor, nu putem decât să fim uimiţi de simplitatea extraordinară şi de lipsa sofisticaţiei culturale pe care le întâlnim în sec. 12 şi 11. Contrastul dintre fundaţiile bine construite canaanite şi sistemele de drenare din sec. 13 pe de o parte şi stâlpii de piatră brută, fără nici un drenaj, care le înlocuieşte în sec. 12, în special la Betel, poate fi cu greu exagerată. Pentru acest declin în modalitatea de trai există două motive. În primul rând, membrii nou-veniţi ai triburilor israelite constituiau o hoardă sălbatică de semi-nomazi, care se diferenţiau de alte hoarde invadatoare din deşert doar în viteza cu care se sedentarizau. Arheologul fără cunoştinţe din tradiţia biblică trebuie să recunoască o seamă de forţe centripete şi centrifuge în Israel care l-au deosebit de invadatorii nomazi obişnuiţi, precum triburile care străbăteau Transiordania periodic şi trăiau acolo în corturi de secole, fără să se sedentarizeze. În al doilea rând, israeliţii erau într-un stadiu quasi-democratic, patriarhal al vieţii de clan şi vechea diferenţă între patricieni şi ţăranii semi-liberi fusese în general eradicată prin cucerirea Canaanului. Când ocupau o casă patriciană canaanită, precum s-a întâmplat la Betel şi Tell Beit Mirsim, păstrau vechiul plan cu puţine modificări, dar felul construcţiei şi detaliile planului

[426] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 194-195.
[427] J. Bright, *A History of Israel*, p. 120.

rezultat erau diferite ca şi în ceea ce priveşte inventarul casei. Pe scurt, este clar că familia israelită care ocupa casa ruinată trăia de regulă chiar la parter, în loc să folosească parterul pentru debarale şi sclavi, iar ei să locuiască la etaj. Vechiul zid de fortărează a continuat să stea în picioare, dar puţine reparaţii s-au făcut; israeliţii erau oameni liberi şi nu puteau fi obligaţi să lucreze la corvoadă."[428]

Se observă că prin aceasta W.F. Albright înţelege cucerirea ca făcând parte din procesul de sedentarizare a unor nomazi, care sunt în mod esenţial diferiţi de canaaniţi. J. Bright consideră că însuşi drumul prin pustiu al israeliţilor este acela al nomazilor cu măgari, care nu pot călători mult departe de sursele de apă, ceea ce explică sejurul prelungit la oaza Cadeş.[429]

A. Malamat vorbeşte chiar în loc de cucerire („conquest") de intrări forţate („forced entries").[430] Totuşi se întreabă retoric: „cum de au putut triburile israelite semi-nomade, apărute de la marginea deşertului, să depăşească un adversar cu o experienţă militară îndelungată şi posedând o tehnologie superioară?"[431] El nu exclude de aceea că ar fi putut exista şi infiltrări paşnice, totuşi crede că de bază rămâne cucerirea.

S. Yeivin imaginează următorul scenariu: Triburile semi-nomade[432] au pătruns în valuri în Canaan, intrarea fiind dublată de cucerire („the entry and the conquest") urmând apoi un proces îndelungat al aşezării şi al agricolizării, urmând apoi şi mişcări ale clanurilor[433]. Odată stabilite, triburile israelite au fost nevoite să-şi apere teritoriul cucerit de incursiunile altor semi-nomazi din est, care doreau să pătrundă la vest de Iordan.[434] Procesul de penetraţie ar fi început în perioada patriarhilor, cu Iacob (după el sec. 17 î.d.Hr.) şi cucerirea Sichemului de către Simeon şi Levi.[435] Exodul s-ar fi

---

[428] W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, p. 119.
[429] J. Bright, *A History of Israel*, p. 117.
[430] Abraham Malamat, *Early Israelite Warfare and the Conquest of Canaan*, Oxford, 1978, p. 3.
[431] *Ibid.*, p. 7.
[432] Sh. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, Istanbul, 1971, p. 72.
[433] *Ibid.*, p. 89.
[434] *Ibid.*, p. 90.
[435] *Ibid.*, p. 74.

petrecut în jurul anului 1360.[436] Între 1330-1320[437], tribul Aşer, posibil împreună cu clanuri din tribul Neftali, dar şi cu cheniţi şi cuşiţi, a pătruns în nordul Palestinei, profitând de zona răvăşită de tulburările *ḫabiri*-lor[438]. În jur de 1320 la Cadeş Barnea s-a petrecut o „concentrare de triburi".[439] Triburile Leei, fiind păstori de vite mari şi având de aceea trebuinţă de păşuni mai bune, au părăsit Cadeş Barnea, la scurt timp după ce încercarea de a pătrunde direct spre nord în Cisiordania a fost oprită la Arad, au pornit spre NE în Araba, apoi prin Punon, muntele Seir şi teritoriul moabit (înainte ca Edomul şi Moabul să se fi organizat ca regate) au ajuns la Iordan. Au încercat întâi să se infiltreze în Valea Bet-şeanului, dar acolo au întâlnit fortăreaţa egipteană ridicată de Seti 1. De aceea, în jur de 1300, au trecut Iordanul mai la sud (vadul Tabbath), cucerind cetatea Bezec, penetrând apoi Mt. Efraim. Aici triburile s-au despărţit. Clanurile lui Iuda, Simeon, Levi şi probabil Ruben, au mers spre sud, au ars Ierusalimul şi s-au împrăştiat în ţinutul deluros al lui Iuda până în Şefela (câmpia dinspre Mare). Ceilalţi, triburile lui Isahar şi Zebulon, au mers spre nord, au trecut cu ajutorul unor hapiru valea Iezreel şi au pătruns în SE Galileei Inferioare, răspândindu-se apoi spre vest şi intrând în conflict cu clanurile lui Aşer, care se găseau deja acolo.[440]

Triburile Rahelei, fiind păstori de vite mici, au urmat aproximativ acelaşi traseu până la Iordan. Pe drum, l-au învins însă de data aceasta pe regele Aradului, apoi pe Sihon, pe midianiţi şi s-au întâlnit cu Edom şi Moab care între timp deveniseră monarhii. În jur de 1290-1280 au traversat prin zona Ierihonului Iordanul. Au cucerit Ierihonul, apoi Betelul (introduse ulterior tradiţiile cu cetatea Ai), s-au războit şi cu alţi conducători canaaniţi (lista celor 31 de regi canaaniţi din *Ios.* 12:9 ş.u.) şi au încheiat tratatul cu

---

[436] *Ibid.*, p. 72.

[437] Se doreşte să se dateze aceasta înainte de anul 1. al faraonului Seti 1 (1290-1279), a cărui domnie Yeivin însă o plasează cu 15 sau 30 de ani mai devreme.

[438] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 71-72, 43.

[439] *Ibid.*, p. 73.

[440] *Ibid.*, p. 76. Yeivin interpretează stela de la Betşean a faraonului Seti 1 de la sfârşitul domniei sale în sensul că un clan isaharit, Tolaʿ, atacă un clan aşerit, Mahal, fapt care ar arăta că în acea vreme triburi ale Leei pătrunseseră în Canaan (cf. p. 75).

ghibeoniţii.[441] Dacă Moise, un levit, a condus triburile Leei, atunci Iosua, un efraimit, a condus triburile Rahelei.[442]

Mişcările clanurilor - 1260-1240[443]; procesul de „agriculturized settlement" a început nu mult timp după pătrunderea celui de-al doilea val.[444]

Totuşi, deşi pare foarte documentată şi argumentată, ipoteza lui Yeivin nu este decât o speculaţie istorică, fiind de altfel susţinută doar de autorul ei. În sine, atrage şi elemente din modelul următor, însă am inclus-o în cadrul modelului cuceririi, pentru că presupune conflicte armate chiar din primul stadiu al infiltrării.

În fond EF I aduce cu sine o schimbare majoră, care constă nu atât în folosirea fierului pentru unelte, ci în deurbanizare. Cu excepţia regiunii de coastă, în Palestina apar aşezări de tip sat fie în locuri nepopulate (în regiunea muntoasă aridă din centru sau sud) fie pe locul cetăţilor, acum abandonate, din EBR.[445]

4.2.1. Critica modelului cuceririi

Întâi de toate arheologia nu oferă puncte perfect obiective pentru reconstruirea unui model. Şi datele arheologice au nevoie de interpretare[446].

În al doilea rând procesul care a dus în cele din urmă la formarea statului antic Israel (sub domnia lui Saul) nu a fost singular. Sfârşitul EBR a

---

[441] *Ibid.*, p. 77-82.
[442] *Ibid.*, p. 82.
[443] *Ibid.*, p. 101.
[444] *Ibid.*, p. 101.
[445] Helga Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München, 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2, Bd. 1), p. 352; 354-355.
[446] M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, p. 61: „O reducţie unilaterală a realităţii istorice la «external evidences» [dovezile externe] nu este potrivită. Mărturiile arheologice şi reprezentările Orientului antic sunt doar rareori clare, necesitând de cele mai multe ori o interpretare". De acest lucru este conştient şi A. Mazar în Amnon Ben-Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, West Hanover, Massachusetts. 1992, p. 281: „Subiectul ca întreg este plin de dificultăţi metodologice, pentru că mărturia arheologică fiind mută poate fi interpretată întotdeauna în mai multe feluri".

însemnat disoluţia puterii hitite, a limitării celei egiptene din cauza conflictelor armate cu popoarele mării; în Palestina în locul principatelor conduse de regişori încep să apară formaţiuni noi: Moab, Edom, Ammon la est de Iordan, Israel la vest, regatele arameice în nord. Modelul cuceririi se aplică Israelului. Însă în lumina contextului istoric invocat mai sus, intervine o dilemă insurmontabilă. Dacă procesul de etatizare început prin cucerire este considerat ca specific Israelului, ar deveni inexplicabilă corespondeţa sa cu cazurile celorlalte popoare siro-palestiniene. Dacă acesta nu ar fi specific, deci dacă s-ar aplica şi celorlalte popoare, s-ar contura o adevărată invazie în masă, neatestată însă prin nicio dovadă.

Trebuie de aceea căutat un alt model, care să nu accentueze atât de mult conflictul armat, cât adaptarea.

A. Mazar a arătat că în unele cazuri (Arad, Heşbon, Ai, Hebron) dovezile arheologice contrazic Biblia, pe când în alte cazuri (Lachiş, Haţor, Betel) nu. Totuşi pentru că cetăţile nu au fost distruse în acelaşi timp, distrugerea lor nu poate fi atribuită unei campanii unitare, aşa cum o prezintă cartea *Iosua*. „Astfel, tradiţia cuceririi trebuie înţeleasă ca o reflecţie îndepărtată a unui proces istoric complex în care unele dintre oraşele-stat canaanite, slăbite şi sărăcite după 300 de ani de dominaţie egipteană, au fost înlocuite în EF I de o nouă entitate naţională, Israel".[447]

Distrugerea templului stratului VI din **Lachiş** a fost datată de Albright după o inscripţie egipteană pe un bol, care menţionează anul al 4-lea al unui faraon. Albright crede că ar fi vorba de Merneptah şi datează distrugerea stratului după anul 1220.[448] Totuşi ulterior, în 1976, s-a descoperit o inscripţie pe un alt bol, cu anul al 10-lea (sau chiar mai mult) al unui faraon.[449] Lachiş (Tell ed-Duwēr), strat VI, a fost distrus complet la mijlocul sec. 12. Timp de

[447] Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, Cambridge, 1993, p. 334.
[448] Avraham Negev (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1990, s.v. „Lachish".
[449] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 227-228.

100 de ani a rămas neocupat, abia în 1050, strat V, ridicându-se o aşezare modestă, cu un mic templu.[450]

În **Tell Bēt Mirsim**, după distrugerea stratului C2 la sfârşitul sec. 13, stratul B1 (de la sfârşitul sec. 13 până în 1150) care îi urmează direct atestă o ocupare modestă, pe ruinele proaspete. Zidurile de case sunt ridicate mai primitiv. Schiţa unei case reflectă tiparul canaanit al aceleiaşi case în EBR (3 camere pătrate în est, una mai largă în nord). Acelaşi lucru se observă şi în stratul B2 (1150-1050). Interesant că ceramică din B1 continuă modest ceramica EBR. De aceea cei care au trăit în EF I sunt „supravieţuitorii din oraşul canaanit, care au realizat o restaurare modestă a caselor [anterioare]".[451]

De asemenea, **Arad** (Tell 'Arad), cercetat de către R. Amiran şi Y. Aharoni între 1962-1967, apoi de Z. Herzog în 1976. Oraşul a fost fortificat în EBT II (stratele III şi II); ulterior, stratul I de la sfârşitul EBT II fiind ocupat de un sat mic ridiat pe ruinele anterioare; apoi începând cu EBT III cetatea a fost părăsită. Următorul strat de ocupare, XII, e atestat abia în EF I, fiind la fel un sat nefortificat, pe alocuri cu un zid mic şi cu locuinţe în parta de vest.[452]

Heşbon (Tell Ḥesbān), despre care Biblia spune că a fost cucerit, a fost cercetat între 1968-1976, apoi în 1978, negăsindu-se urme din EBR, ci abia cu 1200 î.d.Hr., ceea ce arată relatările biblice ca neistorice sau anacronice.[453]

4.2.2. Iosua vs. Judecători

După *Ios.* 11:8 cucerirea lui Iosua pare că nimiceşte orice rezistenţă canaanită în Palestina.[454] Opinia tradiţională consideră aceste cuceriri (*Ios.* 1-

---

[450] H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, p. 356.
[451] *Ibid.*, p. 356.
[452] Dale W. Manor / Gary A. Herion, art. „Arad (Place)", în: *ABD*, vol. 1, p. 332.
[453] Lawrence T. Geraty, art. „Heshbon (Place)", în: *ABD*, vol. 3, p. 183.
[454] „Şi i-a dat pe ei Domnul în mâinile lui Israel şi i-a lovit şi i-a urmărit până la Sidonul cel Mare, până la Misrefot-Maim şi până în valea Miţpa, la răsărit, şi i-a ucis până n-a scăpat nimeni". Sidonul este binecunoscutul port fenician (azi Saida în Liban), Misrefot-Maim este

12) că „ar avea rădăcini în politica şi conflictele militare ale Israelului timpuriu".[455] Şi A. Alt consideră *Iosua* ca fiind scrisă pe baza unor relatări vechi, însă modificată ulterior suficient de mult încât să nu mai reflecte realitatea istorică.[456] De exemplu, cartea prezintă supunerea întregii Palestine, fapt petrecut abia în perioada monarhică.[457] Aceeaşi direcţie a fost urmată şi de către arheologi. I. Finkelstein consideră relatarea biblică a cărţii *Iosua* „separată complet de realitatea istorică".[458]

Există şi motive interne textului care să justifice această opinie. Cuceriri atribuite lui Iosua sunt apoi atribuite altor triburi: Hebron (în *Ios.* 10:36-37 lui Iosua; în *Jud.* 1:10 lui Iuda; în *Ios.* 14:13-14; 15:13-14; *Jud.* 1:20 lui Caleb).[459]

Apoi, pe lângă istorisirea pozitivă a cuceririlor în *Ios.* există în *Jud.* 1 un aşa-numit referat negativ al cucerilor. *Jud.* 1 se află în contradicţie cu *Ios.* - cetăţi despre care *Ios.* spune că sunt cucerite, apar în *Jud.* ca necucerite. „Contradicţia este aşa de flagrantă încât ne întrebăm normal ce era în mintea editorului când a inserat acest fragment aici"[460]. Cel mai probabil *Jud.* 1 este referatul iniţial al ocupării parţiale a ţării, scăpând redactării ulterioare care a vorbit de o cucerire totală sub Iosua.[461] Alte fragmente înrudite cu *Jud.* 1

---

tot în Fenicia (azi Ḫirbet el-Mšērfe) pe coastă - cf. Martin Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen, 1953 (HAT 7), p. 69. Miţpa s-ar referi la un sit necunoscut, care constituie graniţa de est.

[455] Trent C. Butler, *Joshua*, Dallas TX, 1984 (WBC 7), p. xxii.

[456] Albrecht Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 130. Hartmut N. Rösel, *Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris, 1992 (BEAT 11), p. 9 numeşte din start luarea ţării aşa cum e prezentată în *Iosua* ca „nerealistă".

[457] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 158. Cf. H. Rösel, *Israel im Kanaan*, p. 13-14. Rösel arată că descrierea din *Iosua* nu poate corespunde decât unei faze finale a intrării în posesia ţării şi sugerează ca prima fază să fie căutată mai degrabă în *Facere*, decât în *Iosua* (p. 14).

[458] I. Finkelstein / Nadav Na'aman, „Introduction: From Nomadism to Monarchy - The State of Research in 1992", în: Idem (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994, p. 13.

[459] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 153.

[460] *Ibid.*, p. 164.

[461] *Ibid.*, p. 165.

sunt: *Num.* 32:34-38 (Gad), *Num.* 32:39.41-42 (Manase de est), *Ios.* 10:6-11.15 (Beniamin/Efraim), *Ios.* 11:5-10.11b.13 (Neftali), *Ios.* 17:14-18 (Iosefiţii), *Ios.* 19:47; *Jud.* 18:1b-2a.7-12.27b-29 (Dan). Totuşi H. Rösel a arătat că nici măcar *Jud.* 1 nu reprezintă o variantă veche: el presupune de fapt sistemul tribal din *Ios.* 15-19, vorbeşte de Israel ca de o unitate de sine stătătoare (1:28), ceea ce nu poate corespunde cu începutul luării în posesie a ţării.[462]

Noth susţine însă o opinie foarte nuanţată. Dincolo de tradiţia efraimită din *Ios.* 10:1 ş.u. şi de cea galileană din *Ios.* 11:1 ş.u., *Ios.* 1-12 ar fi reprezentat original un grup de tradiţii etiologice sau un referat al cuceririi făcute de tribul Beniamin, trecând Iordanul de la est la vest, care a slujit ca schelet pentru dezvoltarea narativă ulterioară. Deşi el reprezenta strict intrarea în ţară a unor clanuri, a fost ulterior văzut ca referatul despre cucerirea întregului teritoriu al Canaanului.[463] Interesant că N.K. Gottwald, deşi susţinătorul unei alte teorii, are o înţelegerea asemănătoare legată de *Ios.* 1-12.[464]

---

[462] H. Rösel, *Israel in Kanaan*, p. 15-16. Sorţul care a căzut lui Iuda şi Simeon (*Ios.* 19:1) e reluat în *Jud.* 1:3. În fine locaţia lui Dan (*Jud.* 1:34-35) presupune cunoaşterea migrării din sud spre nord, aşa cum o descrie *Jud.* 18. De asemenea, episodul cu Acsa şi cucerirea cetăţii Chiriat-Sefer (*Jud.* 1:12-15) face referire la *Ios.* 15:15-19.

[463] Martin Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, [5]1963, p. 72. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 177.

[464] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 155: *Ios.* 1-12 „este de fapt un amalgam de acţiuni iniţial necoordonate dusă de proto-israeliţi sau de segmente ale Israelului unit". Nici el cu alte cuvinte nu neagă că patina centralizatoare este adăugată ulterior, însă insistă mult pe istoricitatea evenimentelor. „În spatele relatărilor centralizate şi armonizate se află fără îndoială un fond real, foarte bogat al experienţelor trăite a căror reconstituire este doar atunci posibilă, când insistăm pe distincţia între diversitatea originală şi armonizarea tradiţiei relatărilor finale. «Nihilismul istoric» este în acest caz un epitet fără sens" (p. 155). „Nu ar fi neraţional să credem că stadiul timpuriu al *Jud.* 2:1-5 - adică, forma sa pre-deuteronomică - a închegat o versiune a ocupaţiei ţării care nu-l menţiona pe Iosua ca arhitectul victoriei şi în care triburile se aşezau separat şi cu succes parţial. Mai târziu, porţiuni din această versiune a fost încorporată în *Ios.* şi *Jud.*, iar *Jud.* 2:1-6 a primit un finisaj deuteronomist care a explicat eşecurile Israelului, în măsura în care acestea erau admise de deuteronomist, ca datorându-se necredincioşiei sale faţă de poruncile lui Iahve" (p. 164). Totuşi Gottwald face distincţie între două surse documentare. El atribuie *Ios.* 1-12 lui E (accentul pe regatul nordic), iar *Jud.* 1 lui J (accentul pe Iuda) (p. 178). „Pe când la J succesiunea era împărţirea ţării, urmată de cucerirea locală, pentru E succesiunea era cucerirea unită urmată de împărţirea ţării" (p. 183).

4.2.3. Ios. 13-19

Ios. 13-19 reprezintă pe de altă parte împărţirea prin tragere la sorţi a ţării cucerite. Ceea ce surprinde aici este posesia Canaanului de către israeliţi fără lacune.

În *Ios.* 13-19 se întâlnesc 3 tipuri de liste: liste teritoriale, inventarii ale graniţelor şi liste cu cetăţi. Gottwald arată că descrierea teritoriului triburilor presupune recensământul lui David (*2Reg.* 24:1-9) şi împărţirea pe districte a lui Solomon (*3Reg.* 4:7-19).[465] Z. Kallai datează mai exact *Ios.* 13-19 ca fiind ulterioare recensământului lui David, dar anterioare împărţirii pe districte a lui Solomon, datând cel mai probabil din prima parte a domniei lui Solomon.[466] Interesant că David a ales să-şi administreze regatul bazându-se pe structura tribală, incluzând practic cetăţile canaanite în cadrul triburilor lui Israel (cf. fiii şi fiicele din *Num.* 26:28-34 şi *Ios.* 17:1-6).[467]

Pentru că în *Num.* 26 numele clanurilor sunt nume de oraşe, Gottwald consideră că listele de cetăţi din *Ios.* 13-19 s-ar fi dezvoltat dintr-o listă a clanurilor pentru recrutarea în armata premonarhică.[468] Totuşi el arată că nu poate stabili ca evidentă originea premonarhică a listelor cu împărţirea ţării.[469]

---

[465] *Ibid.*, p. 157: „Faptul că interpretarea «realistă» a listelor de împărţire a ţării rămâne necesară, în ciuda lacunelor şi neclarităţilor în forma păstrată, este clarificat pe deplin prin detalii mărunte care arată convingător contextul domniei lui Dvid sau cel puţin începutul domniei lui Solomon. De exemplu, fortăreţele canaanite din Valea Iezreel sunt în posesiunea lui Manase. Domeniul lui Aşer ajunge până la Sidon în Fenicia, ceea ce n-a mai fost cazul după ce Solomon a fost obligat să vândă oraşele aşerite către Tir în schimbul aurului. Gezer a devenit israelit abia când faraonul i l-a dat lui Solomon ca zestre pentru căsătoria lui cu o prinţesă egipteană. Descrierea frontierei dintre Beniamin şi Iuda este foarte meticuloasă în specificările despre locaţia Ierusalimului, ceea ce se potriveşte cel mai bine în perioada după ce David şi-a făcut oraşul capitală. Frontierea de nord-vest a lui Iuda se extinde peste teritoriile danite înspre Filistia de nord şi nu poate fi înţeleasă decât ca reflectând perioada după ce David i-a împins pe filisteni în poziţii devensive în vecinătatea imediată a oraşelor lor mai importante".

[466] Zecharia Kallai, *Historical Geography of the Bible. The Tribal Territories of Israel*, Jerusalem/Leiden, 1986, p. 291.

[467] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 159.

[468] *Ibid.*, p. 158.

[469] *Ibid.*, p. 182.

4.3. Modelul infiltrării

Modelul infiltrării se bazează cel mai mult dintre toate modelele propuse pe nomadism.[470] Israeliţii care se infiltrează nu pot fi înţeleşi în cadrul modelului decât ca semi-nomazi. Totuşi este interesant că unii i-au inclus şi pe sedentari în procesul de cucerire de după infiltrare (de ex. în 1966 Schwertner).[471]

Albrecht Alt foloseşte ca metodă de lucru „cercetarea istoriei teritoriale"[472]. El constată deosebirea dintre zona deluroasă, cu puţine zone fertile, şi zona de câmpie, mult mai atractivă ca reflectându-se şi în planul politic: câmpia a devenit apanajul unei elite aristocratice, care folosea care de luptă, potrivite iarăşi reliefului plat al câmpiei şi total nepotrivite pentru dealuri.[473]

În timpul faraonilor Amenophis 3 şi 4, se menţionează despre Labaya din Sichem, care încearcă să-şi întindă dominaţia şi asupra cetăţilor Meghido, Şunem, probabil şi Bet-şean şi Ghezer. Pentru că între Ierusalim şi câmpia din nord nu se menţionează nici o localitate, A. Alt trage concluzia că „această zonă întinsă trebuia să fie fost sub conducerea lui Labaia". „Aici ni se descoperă o opoziţie între câmpii şi munţi, care se bazează fără îndoială pe o diferenţă a structurii politice: acolo un şir compact de oraşe-stat, aici un teritoriu întins sub o conducere unică."[474]

Construcţia lui Labaya însă trebuie să se fi bazat pe situaţia din timpul faraonului Thutmosis 3.[475]. Cu alte cuvinte, regiunea deluroasă s-a eschivat

---

[470] Christa Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum"*, Berlin/New York, 1983 (BZAW 156), p. 152.

[471] S. Schwertner, *Das verheißene Land. Bedeutung un Verständnis des Landes nach der frühen Zeugnissen des Alten Testaments*, Heidelberg, 1966 [teză de doctorat dactilografiată, *neconsultată*] *apud* C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 152 n. 2.

[472] Albrecht Alt, „Die Landnahme der Israeliten in Palästina", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 90.

[473] *Ibid.*, p. 104.

[474] *Ibid.*, p. 109.

[475] *Ibid.*, p. 110.

sistemului de oraşe-stat încă din sec. 15, pe când regiunile de câmpie şi-au dezvoltat acest sistem. „Acolo [câmpie] era progres, aici [regiunea deluroasă] înapoiere - astfel se poate formula întregul proces".[476] Această dezvoltare o certifică şi existenţa în câmpie a numeroase *tulūl* (plural de la *tell*), pe când în regiunea deluroasă acestea lipsesc.[477]

Alt observă că exact în zona deluroasă, cu centrul său în Sichem din epoca amarniană, se stalibesc şi israeliţii, apoi că exact ca şi în perioada amarniană, Haţor-ul, o cetate stat cu influenţă şi interese în zonă, se opune.[478] Israeliţii s-au aşezat doar în acele regiuni, care nefiind foarte organizate, nu aveau posibilitatea să li se opună; astfel israeliţii au intrat într-un proces de „sedentarizare şi de trecere treptată de la traiul semi-nomad tribalizat la agricultură".[479]

Spre deosebire de fiisteni[480], Israelul a crescut astfel la porţile oraşelor-stat canaanite.[481] La întrebarea pusă frecvent dacă israeliţii au vreo legătură sau pot fi chiar identificaţi cu *ḫapiri*-i[482], Alt răspunde negativ.[483]

Iniţial Alt crede că israeliţii s-au inflitrat în zonele mai puţin dezvoltate printr-un proces îndelungat, susţinut şi de transhumanţă.[484] Este interesantă

---

[476] *Ibid.*, p. 112.
[477] *Ibid.*, p. 112.
[478] *Ibid.*, p. 124.
[479] A. Alt, „Die Landnahme der Israeliten in Palästina", p. 124. Cf. şi A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 145: „Când triburile israelite au venit prin transhumanţă din pustiu sau din stepă în dealurile din vestul Iordanului şi au căutat acele nişe dintre centrele caaanite, au întâlnit o populaţie sedentară sporadică, ce nu era în măsură să-şi apere în faţa lor păşunile, iar pe lângă aceştia păstori ale localităţilor canaanite aflate la distanţă cu turme nu atât de mari încât să aibă nevoie de porţiunile nedefrişate, acoperite cu păduri rare şi tufişuri. Acolo se găsea suficientă hrană pentru turmele triburilor nomade în perioada uscată a verii, chiar dacă nu avea loc nici o invazie asupra zonelor cultivate şi nici un atac decisiv asupra aşezărilor acelora; unde era necesar, puteau să se înţeleagă asupra drepturilor de folosinţă şi aceasta cu atât mai uşor cu cât zonele disputate de ambele părţi erau la distanţă de marile aşezări"
[480] A. Alt, „Die Landnahme der Israeliten in Palästina", p. 114-115.
[481] *Ibid.*, p. 125. „Luând în posesie ţara, Israelul nu s-a dezvoltat în cultura urbană a Palestinei, ci, ca să spunem aşa, a continuat să locuiască la porţile cetăţilor [canaanite]".
[482] *Ibid.*, p. 125.
[483] Idem, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 168-172.

aici concepţia lui Alt despre israeliţi ca nomazi[485], el comparându-i chiar cu nomazii contemporani. Israeliţii s-au aşezat în zonele deluroase şi împădurite, pe care apoi le-au defrişat şi le-au folosit agricol.[486]

Deşi nu consideră *Iosua* ca fiind o descriere realistă a cuceririi, totuşi Alt nu neagă aspectul militar al cuceririi („elementul războinic nu suferă nici o pagubă"), însă „nu e vorba de lupte şi victorii ale poporului Israel care intră unitar, ci lupte ale triburilor sau ale grupurilor tribale venite separat, care pentru cucerirea ţării a trebuit să învingă opoziţia populaţiei autohtone, în primul rând cetăţile".[487]

Tradiţiile războinice despre cucerirea ţării nu ar avea nimic de-a face cu faza iniţială de aşezare, ci cu a doua fază, când un trib deja îşi stabilise nişte teritorii şi încerca să şi le extindă. Faptul că doar aceste tradiţii au supravieţuit, este explicat de Alt cu următoarele argumente: (1) primelor istorii le lipsea elementul dramatic specific tradiţiilor războinice ulterioare, (2) tradiţiile despre cucerire legitima pretenţia teritorială a unui trib şi (3) istoricii ulteriori s-au inspirat din timpurile lor, în care războaiele reglau disputele teritoriale.[488]

---

[484] *Ibid.*, p. 141-142. „Ceea ce se poate percepe astăzi din acele migrări dinspre pustie în zona cultivată a Palestinei şi în teritoriile învecinate, arată în primul rând că era vorba de procese care se desfăşurau foarte lent, care solicitau mai multe generaţii. Punctul lor de plecare îl constituie necesitatea care îi presa pe locuitorii pustiului prin natura ţinutului lor şi prin felul economiei lor. Fiind crescători de vite, trebuia ca în fiecare an, când pustiul, după încetarea sezonului ploios de iarnă şi după sărăcirea vegetaţiei de primăvară, nu mai oferea suficientă hrană pentru turmele lor, să-şi caute alte terenuri de păşunat care se păstrau şi în sezonul uscat de vară. Aceste terenuri se găsesc însă în general doar la marginea şi în interiorul zonelor cultivabile, cu precipitaţii abundente şi cu vegetaţia lor specială, astfel încât între pustie şi zona cultivabilă se petrece o transhumanţă mai mult sau mai puţin regulată a triburilor nomade crescătoare de vite". *Ibid.*, p. 146: „Acest stadiu al transhumanţei anuale repetabile aproape regulat, prin care triburile sunt ca să zicem aşa doar cu un picior în zona cultivabilă, în timp ce cu celălalt rămân în zona lor de origine din pustiu sau stepă, nu poate fi încă numit intrarea în posesia ţării (Landnahme)".

[485] *Ibid.*, p. 140: „după propiilor lor tradiţii, tribule proveneau din pustie"; „Trecerea triburilor din pustie în zona cultivabilă a Palestinei, precum şi în cea a Siriei, Mesopotamiei şi Babiloniei, nu reprezintă un fenomen neobişnuit".

[486] *Ibid.*, p. 144.

[487] *Ibid.*, p. 130.

[488] *Ibid.*, p. 137-139. „ele nu au nimic de-a face cu intrarea în posesia ţării („Landnahme"), ci aparţin abia stadiului consolidării ţării („Landausbau")" (p. 137).

Deşi recunoaşte că textele vechi-testamentare nu oferă dovezi directe, Alt crede că imboldul principal pentru sedentarizarea triburilor israelite transhumante l-a dat presiunea exercitată de alte triburi din pustiu, care îşi revendicau păşunile de iarnă din stepă; astfel israeliţii s-au orientat mai mult spre păşunile de vară, din interiorul teritoriului palestinian, ajungând treptat sedentari. Alt crede că o dovadă indirectă ar fi conflictul cu amaleciţii. Imboldul dat de sedentari (de ex. de locuitorii Sichemului pentru triburile Levi şi Simeon) ar fi doar o excepţie.[489]

Infiltrarea Casei lui Iosif în Palestina (ulterioară faţă de infiltrarea celorlalte triburi) s-a întâmplat în sec. 13, probabil şi în 12. Trăind ca nomazi transhumanţi, o parte din Casa lui Iosif a cunoscut experienţa Egiptului, pe când cealaltă parte s-a infiltrat în nord, muntele Efraim scăpând oricum autorităţii egiptene care se exercita atunci în Palestina.[490]

Alt aduce două exemple pentru infiltrarea unor triburi şi relaţiile paşnice sau războinice cu sedentarii: *Fac.* 26 şi *Fac.* 34.

Fac. 26 menţionează aşezarea lui Isaac în Gherara (v. 6), o cetate stăpânită de Abimelec regele filistenilor (v. 1). Este interesant că „a semănat Isaac în pământul acela şi a cules anul acela rod însutit" (v. 12); atât TM cât şi LXX precizează că este vorba de orz (*š*ᵉ*ʻārīm* שְׂעֹרִים, κριθή). Astfel şi-a sporit bogăţia: „Avea turme de oi, cirezi de vite şi ogoare multe" (v. 14). Interesant aici că LXX foloseşte termenul ogoare (γεώργια πολλά), pe când TM are *ʻăḇuddāh rabbāh* עֲבֻדָּה רַבָּה tradus „slujitori mulţi" (NRSV „household", NIV „servants", BJ „serviteurs", TOB „domesticité"). De asemenea slujitorii lui Isaac sapă fântâni, recuperându-le pe cele săpate de Avraam, dar inaugurând şi altele patru (Esec, Sitna, Rehobot şi Şibea/Beerşeba) (v. 18-23.32-33). După C. Westermann, această tradiţie a fântânilor săpate, asociată de fapt iniţial unui itinerar, ar fi cea mai veche parte a capitolului, care altfel foloseşte *Fac.* 12 şi 20.[491]

---

[489] *Ibid.*, p. 146-147.
[490] *Ibid.*, p. 162-163.
[491] Claus Westermann, *Genesis*, vol. 2: *Genesis 12-36*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981 (BK.AT I/2), p. 516.

După A. Alt contactul dintre Isaac şi locuitorii din Gherara (Tell Eš-Šerīʿa), deci din sudul pământului cultivabil din Palestina, se referă nu la păşunea din timpul verii, ci la cea din timpul iernii a unui grup seminomad israelit (reprezentat de Isaac), care are relaţii paşnice cu localnicii încât începe să se ocupe de agricultură.[492] H. Gunkel observă că motivul certei de la fântână este unul frecvent în legătură cu nomazii[493], la fel faptul că harul lui Dumnezeu se materializează prin săparea de fântâni ar reprezenta tot un colorit al oamenilor din stepă.[494] C. Westermann neagă totuşi pe bună dreptate faptul că descrierea corespunde unui semi-nomad care trece spre sedentarizare, ci ar fi vorba despre descrieri anacronice făcute perioadei patriarhilor.[495] La fel, H. Seebass consideră că forarea unei fântâni (se foloseşte verbul *kārāh* כָּרָה) nu poate fi atribuită unor păstori.[496]

Fac. 34 reprezintă un episod foarte interesant pentru tradiţia aşezării israeliţilor. Locuitorii Sichemului ar fi dorit ca fiii lui Iacob să se aşeze cu ei:

> *Fac.* 34:8-10: „[8]Şi grăind cu ei, Hemor a zis: "Sichem, feciorul mea, s-a lipit cu sufletul de fata voastră; daţi-o dar lui de femeie şi vă încuscriţi cu noi: [9]Măritaţi-vă fetele voastre cu noi şi fetele noastre luaţi-le pentru feciorii voştri; [10]Şedeţi [תֵּשֵׁבוּ] la un loc cu noi: acest pământ larg vă e la îndemână, ca să vă aşezaţi într-însul [שְׁבוּ], să faceţi negoţ şi să vă agonisiţi din el moşie"" (BibSin).

Totuşi Simeon şi Levi îi ucid pe locuitorii Sichemului, profitând de slăbiciunea cauzată de circumcidere (v. 25-29).

După A. Alt naraţiunea ar arăta că în acea vreme triburile Simeon şi Levi nu erau sedentare, totuşi erau în relaţii bune cu locuitorii neisraeliţi ai Sichemului, care îi invită să se aşeze. Alt crede că transhumanţa este singura care poate fi luată în calcul aici ca model al simbiozei dintre triburile israelite şi locuitorii sedentari ai ţării. Ca urmare a conflictului izbucnit şi a jefuirii

[492] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 145-146.
[493] Hermann Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, [6]1964 (HK I,1), p. 302.
[494] *Ibid.*, p. 303.
[495] C. Westermann, *Genesis*, vol. 2, p. 519.
[496] Horst Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen-Vluyn, 1999, p. 280.

cetății, cele două triburi se retrag în zona din care plecau în transhumanță (sudul Palestinei) și unde posedau vechile pășuni. Alt consideră aceasta ca fiind un exemplu de sedentarizare ratată.[497]

Ipoteza lui A. Alt a fost dezvoltată de discipolul său, Martin Noth. Observațiile acestuia se bazează atât pe arheologie, cât mai ales pe literatura vechitestamentară. Noth reia același scenariu al triburilor semi-nomade care se sedentarizează prin transhumanță.[498] Triburile propriu zise apar abia pe teritoriul Palestinei, chiar dacă au o preistorie.[499]

Triburile s-au așezat într-o perioadă îndelungată, și nu în același timp. Dan este un exemplu de trib așezat târziu, pe când Ruben, Simeon și Levi se pare că au fost printre primele sedentarizate.[500]

În aceeași linie trasată de Alt și Noth, s-au expriamt și alți cercetători, în special germani și israeliți. W. Thiel consideră că „poporul Israel a apărut pe teritoriul Palestinei din grupe infiltrate «protoisraelite» («frühisraelitischen») semi-nomade, a căror formă de organizare și instituții

---

[497] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 143.

[498] M. Noth, *Geschichte Israels*, p. 68: „Luarea în posesie a țării s-a petrecut mai întâi în general într-o manieră liniștită și pașnică, fără ca locuitorii de până atunci să fie afectați de aceasta. Procesul s-a desfășurat în același fel în care până azi semi-nomazi crescători de vite mici trec în zona fertilă la viața sedentară, doar că pe atunci aveau la dispoziție mai mult spațiu neocupat în țară decât e cazul în prezent. Acești semi-nomazi stabilesc relații cu zona cultivată de regulă mai întâi în cursul transhumanței, prin care în perioada secetoasă a verii, când turmele lor de oi și capre nu mai găsesc suficientă hrană, intră în zona cultivată, unde în prealabil câmpurile au fost recoltate, în baza unei înțelegeri exprese sau tacite cu locuitorii teritoriului cultivat; iar aici animalele lor găsesc întotdeauna iarăși hrană suficientă. Acești semi-nomazi pașnici au însă – spre diferență de nomazii cu cămile ai pustiului cu disprețul lor caracteristic pentru viața sedentară – întotdeauna înclinația unei rămâneri de durată în zona cultivată; și imediat ce se ivește o oportunitate, fie prin crearea unor nișe în popularea de până atunci a țării fie prin accesul către teritorii locuibile, însă până atunci încă nepopulate, atunci într-o bună zi nu se mai întorc în pășunile de iarnă din stepă sau deșert, ci se așează pentru o locuire permanentă în zona cultivată".

[499] M. Noth, *Geschichte Israels*, p. 52, 71. Unele au nume de locuri (Iuda, Efraim, Beniamin, probabil și Neftali), altele au nume de ocupații (Isahar) care nu puteau apărea decât pe teritoriul palestinian.

[500] *Ibid.*, p. 68-70. El arată că în cazul a trei triburi: Ruben, Simeon, Levi, se constată o așezare inițială diferită de cea ulterioară. În cântecul Deborei, Noth presupune listarea tribului Ruben printre cele din Cisiordania (*Jud.* 5:15b-16); după *Ios.* 15:6; 18:17 în ținutul deluros de la sud de Ierihon se găsea o localitate „piatra lui Bohan rubenitul" (p. 63-64).

se aflau în opoziţie completă faţă de cultura sedentară canaanită a oraşelor-stat şi a concepţiei lor sociale".[501]

Y. Aharoni repetă practic argumentarea lui Alt şi Noth, observând însă că sedentarizarea s-a petrecut în ţinutul deluros foarte rapid.[502] Aharoni s-a ocupat în special de aşezările din Negheb. Şi aici a constatat că israeliţii s-au infiltrat doar în teritoriile puţin sau deloc populate. Negheb-ul nu era locuit în EBR, de aceea israeliţii au găsit aici un teren propice pentru aşezări paşnice, nefortificate.[503]

B. Mazar: „Aşezarea triburilor israelite în regiunea deluroasă apare de la început ca fiind guvernată de destinul lor naţional-religios şi de traiul specific de crescători de vite care străbăteau cu animalele lor Canaanul şi Transiordania. Doar în mod treptat, vechii israeliţi s-au adaptat la condiţiile de viaţă sedentară, locuind în sate permanente şi având contacte directe cu vecinii lor ne-israeliţi, a căror influenţă s-a făcut manifestă prin fondarea aşezărilor şi în tranziţia graduală la o economie bazată în principal pe agricultură".[504]

4.3.1. Critica modelului infiltrării

Modelului infiltrării i-au fost adus critici:

(1) În subsidiarul teoriei s-ar afla „un model evolutiv", după care vânătorii/culegătorii evoluează în nomazi, care la rândul lor evoluează în sedentari, un proces reprezentat ca ireversibil[505], dar care în final s-a dovedit aşa cum am văzut fals.

---

[501] Winfried Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn, 1980, p. 9.

[502] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 197.

[503] Yohanan Aharoni, „Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel's Conquest", *BA* 1976, p. 74: „e imposibil să vorbim de o cucerire a oraşelor EBR din Negheb, ci doar de o sedentarizare extensivă într-o zonă nepopulată unde noii coloni nu se aflau în pericol şi de aceea nu era necesar să construiască fortificaţii".

[504] Benjamin Mazar, „The Early Israelite Settlement in the Hill Contry", *BASOR* 241 (1981), p. 76.

[505] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 38-39.

(2) Se bazează apoi pe ideea că deşertul ar putea constitui „un depozit inepuizabil de populaţie", din care provin semiţii în valuri de emigrare[506], idee dovedită iarăşi ca falsă.

C. Schäfer-Lichtenberger consideră că: „Ipoteza nomadă nu este încă verificată sub aspectul sociologic. Respingerea ei ar deposeda teoriile lui Alt şi Noth de o parte importantă a argumentaţiei. Dacă se analizează ipoteza «infiltraţiei» adusă în cercetare de Alt, se constată că în ea sunt sudate două premize: (1) Israeliţii sunt semi-nomazi. (2) Semi-nomazii trec de la traiul nomad la economia agricolă prin transhumanţă".[507]

„Practicarea transhumanţei nu poate să producă singură nici o transformarea a traiului şi a economiei. E nevoie de ceva mai mult decât un mic impuls, pentru ca nomazii să-şi mute centrul de greutate al economiei lor pe agricultură".[508]

4.4. Modelul revoluţiei

În celebrul său articol din 1962, G.E. Mendenhall observă mai întâi că ambele modele de dinainte pleacă de la următoarele supoziţii: (a) că triburile israelite au venit din altă parte fie înainte fie simultan cu „cucerirea"; (b) că triburile israelite erau nomade sau mai exact semi-nomade; (c) că solidaritatea celor 12 triburi era de natură etnică, în opoziţie cu canaaniţii.[509]

Mai departe, Mendenhall a arătat că „s-a acceptat că israeliţii *trebuie* să fie fost nomazi înainte de a deveni sedentari"[510]. S-a folosit „într-o manieră total necritică" imaginea beduinilor arabi pentru a reconstrui istoria veche a Israelului. De asemenea, Mendenhall observă că trăsăturile religioase şi culturale ale israeliţilor au fost deduse plecând de la presupusul contrast dintre nomazi şi sedentari. Dar, atât în cazul beduinilor din Arabia modernă, cât şi în cazurile din istoria veche (Mari, patriarhii biblici), „nu există

---

[506] *Ibid.*, p. 40.
[507] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 167 n. 25.
[508] *Ibid.*, p. 176.
[509] George E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine", *BA* 25 (1962), 3, p. 67.
[510] *Ibid.*, p. 68.

justificare pentru concluzionarea unei deosebiri radicale între cultura păstorilor şi cea a satelor".[511]

„Atât materialele de la Amarna cât şi evenimentele biblice reprezintă din punct de vedere politic acelaşi proces: adică, retragerea, nu fizică şi geografică, ci politică şi subiectivă, a unei largi populaţii de la orice obligaţie faţă de regimul politic respectiv, şi de aceea, o renunţare la orice formă de protecţie de la acele autorităţi. Cu alte cuvinte, nu era o invazie importantă din punct de vedere statistic a Palestinei la începutul sistemului celor 12 triburi ale lui Israel. Nu a fost o migraţie radicală de populaţie, nu a fost nici un genocid, nu a fost nici o izgonire la scară largă a populaţiei, ci doar a administratorilor regali (în caz necesar!). În concluzie, nu a fost deloc o cucerire a Palestinei; ceea ce s-a întâmplat însă poate fi numit, din punct de vedere al istoricul laic interesat doar de procese socio-politice, o revoltă ţărănească împotriva reţelei de oraşe-stat canaanite".[512]

Ulterior, îşi formulează mai clar opiniile. În 1973 vorbeşte de iahvism ca de „o revoluţie religioasă", care însă doreşte „să distrugă ideologia religioasă, mitul, pe care se bazează legitimitatea politică" şi „să elibereze populaţia de tutelajul de veacuri ale marii zeiţe a fertilităţii şi de ritualurile asociate cu ea".[513] Această revoluţie s-a bazat pe schimbarea mentalităţii religioase: în centru nu mai era ascultarea faţă de rege, ci legământul încheiat voluntar cu Iahve.[514] Zece ani mai târziu, polemizând cu Gottwald, Mendenhall respinge direct ideea unei revoluţii politice, deşi recunoaşte însă în continuare că „polarizarea dintre adoratorii lui Iahve şi adoratorii lui Baal corespundea contrastului dintre cultura urbană şi cea rurală".[515]

---

[511] *Ibid.*, p. 69.
[512] *Ibid.*, p. 73.
[513] *Ibid.*, p. 24.
[514] George E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore/London, 1973, p. 25-26 vorbeşte de 3 etape ale legământului: prima, a legământului încheiat pe Sinai; a doua, a legământului exprimat în *Deuteronom*; a treia, a legământului reînnoit în *Ios.* 24.
[515] George E. Mendenhall, „Ancient Israels's Hyphenated History", în: Freedman, David Noel / Graf, David Frank (ed.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield, 1983 (SWBAS 2), p. 92.

„Israel a început ca o comunitate religioasă specială; doar în cursul timpului şi la calamităţi istorice comunitatea religioasă s-a stabilit în mare parte pe continuitatea biologică bazată pe endogamie şi pe rezistenţa considerabilă la accesul străinilor ca etnie".[516] „Israelul timpuriu era o credinţă ecumenică, o religie catolică în cel mai profund sens al cuvântului, al cărei scop era să creeze o unitate în mijlocul unei umanităţi divizate şi aflată în război".[517]

Israeliţilor timpurii li se neagă chiar statutul de nomazi. „Comunitatea a supravieţuit în deşert printr-o succesiune de minuni, ceea ce reprezintă un indiciu suficient că tradiţia cel puţin nu îi privea ca pe nişte nomazi adaptaţi în întregime la mediul deşertic".[518] Trebuie însă ţinut cont şi de faptul că un discipol de-al lui Mendenhall, J. Luke, a formulat negări asemănătoare ale nomadismului în sistemul tribal amorit de la Mari.[519]

Direcţia lui G.E. Mendenhall a fost continuată de Norman K. Gottwald. Acesta menţionează în prefaţă sursele inspiraţiei sale: pe de o parte implicarea sa în lupta pentru drepturile omului (împotriva războiului din Vietnam, împotriva imperialismului american, în discutarea capitalismului nord-american), care s-a constituit într-un adevărat „laborator viu", de pe altă parte în lucrările lui Émile Durkheim, Max Weber şi Karl Marx.[520]

Bazele iahvismului au fost puse de „grupul lui Moise", care a cunoscut experienţa eliberării din opresiunea politică de către Iahve şi o formă de legământ între popor şi divinitate (probabil din centrul cultic Cadeş). Acest grup a fost un catalizator pentru dezvoltarea ulterioară a Israelului.[521] Era format din păstori, grădinari, pescari şi emigranţi din Canaan, unii foşti captivi în Egipt; aceştia după ce au trăit câţiva ani în Peninsula Sinai s-au unit

---

[516] G.E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine", p. 86.
[517] *Ibid.*, p. 86.
[518] *Ibid.*, p. 79.
[519] Cf. concepţia lui Luke la p. 41.
[520] Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY, 1979, p. xxv.
[521] *Ibid.*, p. 38.

cu o populaţie agricolă mult mai diversificată din Canaan, numită Israel.[522] Când grupul Exodului a pătruns în Canaan, a întâlnit o societate în declin, după tulburările din epoca amarniană: în câmpie existau în continuare, însă slăbite, oraşele-stat conduse de regi canaaniţi; în regiunea deluroasă se refugiaseră reprezentanţi ale claselor sociale inferioare. Acestea din urmă au fost seduse de mesajul iahvismului prezentat de grupul Exodului, care celebra eliberarea de sub opresiunea socio-politică. Cele două grupuri s-au amestecat, formându-se o ligă tribală care s-a revoltat împotriva regilor din sistemul feudal. Pe de altă parte, regii oraşelor-state canaanite din câmpie erau prea slăbiţi de dezbinările dintre ei pentru a contracara hotărâtor revolta, încât s-a ajuns la faza cuceririi.[523]

Consideră că forma de producţie pricipală era agricultura, iar pastoralismul şi meşteşugurile erau secundare; „în cadrul creşterii animalelor, nomadismul pastoral era un mod de trai neglijabil între israeliţi ca toţi, deşi e posibil să fie fost modul principal de producţie pentru unele subgrupe restrânse din confederaţia israelită".[524]

„A folosi nomadismul pastoral ca un model de explicare pentru Israelul timpuriu înseamnă să porneşti greşit din start".[525]

„Imaginea nomadului «însetat de pământ» pândind în număr mare la marginea zonei cultivate, aşteptând ocazia să invadeze şi să îi înlocuiască pe agricultori, este o parodie despre motivul minor al nomadismului scos din context şi folosit ca o formulă general pentru explicarea originii schimbărilor de putere din istorie în Orientul Apropiat".[526]

Gottwald estimează numărul nomazilor ca fiind 10% din populaţie.[527]

---

[522] *Ibid.*, p. 38-39.
[523] *Ibid.*, p. 214.
[524] Norman K. Gottwald, „The Israelite Settlement as a Social Revolutionary Movement", în: Biran, Avraham et al. (ed.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1985, p. 36.
[525] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 436.
[526] *Ibid.*, p. 443.
[527] *Ibid.*, p. 443.

„Nomadismul pastoral din Canaanul antic era un apanaj subsidiar al satului agricol, marcat de specializarea transhumantă în creşterea oilor, caprelor şi a măgarilor". „Nu exista nici o dihotomie absolută între zona cultivată şi turmele şi cirezile de vite care necesitau o mişcare transhumantă".[528]

„Dacă populaţia rurală era angajată în primul rând în agricultură, sau în primul rând în creşterea animalelor, sau în combinarea dintre cele două, toate acestea aveau mai multe în comun între ele decât cu elitele urbane".[529] „Segmentele rurale ale populaţiei, sub presiunea centrelor urbane dominante, puteau să-şi uşureze această presiune mutându-se către specializarea pastorală. Turmele şi cirezile mobile erau mai greu impozate decât proprietatea imobilă".[530]

„Israelul timpuriu era majoritar un popor agricol (nu un popor preponderent nomad pastoral şi *nu* un popor preponderent meşteşugăresc sau comercial)", „tradiţia centralizatoare a ascuns prezenţa masivă şi elocventă a provinciei în ridicarea valului puterii israelite". „Destinaţia acţiunii de cucerire era distrugerea sistemului de dominare ale oraşelor-stat asupra provinciei; de aceea, *originea* acestui asalt nu era o regiune din afara Canaanului, ci mai degrabă provincia [regiunea rurală] din zona înaltă canaanită a fost coordonată în revolta împotriva oraşelor-stat". Cei veniţi din Egipt cu credinţa în Iahve au funcţionat ca un „catalizator revoluţionar", răspândind forma iahvistă asupra coaliţiei veche israelite elohiste. Din această coaliţie făceau parte *'apiru*, ţărani, dar şi păstori transhumanţi, care doreau să elimine dominaţia sistemului oraşelor-state.[531]

„Duşmanul Israelului era un sistem socio-politic, care trebuia abolit: statul ierarhic imperial-feudal", sau mai exact persoanele care au profitat de sistem: regii canaaniţi, funcţionarii, alte grupări socio-politice, militarii, preoţii.[532]

---

[528] *Ibid.*, p. 448.
[529] *Ibid.*, p. 449.
[530] *Ibid.*, p. 450.
[531] *Ibid.*, p. 584.
[532] *Ibid.*, p. 586-587.

Ceva asemănător cu Gottwald a susţinut şi cercetătorul ceh Jan Dus.

El însă merge mai departe cu o ipoteză istorică speculativă. Naşterea religiei israelite şi a poporului israelit odată cu ea trebuie înţeleasă după Dus ca o revoluţie socială fundamentată ideologic.[533] Exploatarea israeliţilor nu a fost opera egiptenilor, ci a regilor canaaniţi; el identifică practic pe faraon cu un rege canaanit[534], deşi recunoaşte că a fost vorba şi de un restrâns grup de prizonieri care au muncit forţat în Egipt (*Ieş.* 1:11).[535] Revoluţia s-a petrecut doar în Palestina, durând de la întoarcerea fondatorului din exil (*Ieş.* 4) până la întemeierea Israelului (*Ios.* 24).[536] Prin ceea ce se remarcă însă teoria lui Dus, este faptul că el îl consideră nu pe Moise, ci pe Iosua ca fiind fondatorul religiei şi comunităţii israelite. Ceea ce iniţial a fost legământul cu Iahve în Sichem a fost trasnlatat apoi pe muntele Sinai şi atribuit lui Moise.

4.4.1. Critica modelului revoluţiei

Este important că o foarte importantă critică a venit chiar din partea iniţiatorului acestei direcţii. G.E. Mendenhall arătat că Gottwald este prea mult influenţa de sociologia politică marxistă a sec. 19 pe care a încercat să o transpună în Israelul timpuriu.[537] Mai concret a negat validitatea unor termeni ca „retribalizare" şi „egalitarism". Dar ceea ce ni se pare cel mai important Mendenhall a negat chiar posibilitatea ca o societate antică să fie evaluată din perspectivă sociologică, din cauza evidentei lipse de informaţii care ar putea justifica o asemenea cercetare.

---

[533] Jan Dus, „Mose oder Josua? Zum Problem des Stifters der israelitischen Religion", ArOr 39 (1971), p. 31. După Dus, s-a ajuns la această revoltă, pentru că mai înainte, cu ceva timp înainte de epoca amarniană, din cauza declinului economic, regii canaaniţi a colonizat un grup de păstori din deşert în zonele nelocuite din Palestina, ţinându-i însă într-o vasalitate autoritară (p. 34-35). În sec. 14 însă deja toate triburile israelite locuiau în Palestina (p. 35).

[534] *Ibid.*, p. 38.

[535] *Ibid.*, p. 37.

[536] *Ibid.*, p. 31.

[537] G.E. Mendenhall, „Ancient Israel's Hyphenated History", p. 91.

R. Oppermann apreciază ipoteza lui Gottwald ca fiind una susţinută mai nou şi de alţi cercetători (de ex. G. Ahlström), doar că fără elementul „revoltei".[538]

G. Ahlström consideră că nu există nicio dovadă textuală despre vreo revoluţie a ţăranilor în 1200, fiind totuşi de acord cu o retragere către zona deluroasă.[539] De asemenea nici textele de la Amarna nu confirmă vreo revoluţie ţărănească.[540] G. Ahlström crede că Mendenhall nu poate argumenta concludent teoria teocraţiei creată de ţăranii revoltaţi care îl adorau pe Iahve, căci de unde l-ar fi cunoscut pe Iahve aceştia, din moment ce Iahve este originar din sudul Palestinei. Gottwald ar fi evitat această greşeală, considerând că iniţial ţăranii erau adoratorii lui El şi că ulterior Iahve a fost făcut cunoscut prin cei scăpaţi din Exod sub conducerea lui Moise şi a devenit divinitatea întregului Israel. Totuşi aceasta nu se împacă, după Ahlström, cu ideea că israeliţii sunt de fapt canaaniţi.[541] Ca şi Mendenhall, G. Ahström consideră greşită şi denumirea de „retribalizare" folosită de Gottwald pentru formarea comunităţilor din zona deluroasă.[542]

Gottwald a fost criticat şi de arheologi. Împotriva lui Gottwald, A. Zertal aduce patru argumente importante: (1) O mişcare est-vest ar contrazice teza „retragerii" („withdrawal") din oraşele-stat, pe care se bazează ipoteza revoluţiei. (2) Se atestă o convieţuire între israeliţi şi canaaniţi, bazată pe o economie complementară. (3) Sanctuarul de pe Mt. Ebal diferă de sanctuarul canaanit (ex. în apropiere la Sichem). (4) Doar perioada Amarna prezintă dovezi că se încadrează în ipoteza revoluţiei (arhiva atestă rebeliunea grupurilor de *ḫabiru*), nu şi cea de după un secol.

---

538 Ralf Oppermann, „Die Rebellionsthese in Gottwalds «The Tribes of Yahweh»", BN 33 (1986), p. 95.

539 Gösta W. Ahlström, *Who were the Israelites?*, Winona Lake IN, 1986, p. 6-7.

540 *Ibid.*, p. 19.

541 *Ibid.*, p. 8-9.

542 *Ibid.*, p. 20.

4.5. Un model integrativ? Modelul evoluţiei

Pe parcursul substanţialei sale lucrări, Gottwald se întreabă în ce măsură susţinătorii uneia dintre teorii nu reflectă de fapt o preconcepţie proprie: susţinătorii cuceririi - exegeza literalistă a Scripturii, adepţii infiltraţiei - înţelegerea istoriei ca evoluţie, în fine apărătorii teoriei revoluţiei – aprecierea modelului social şi cercetarea disensiunii între clasele sociale.[543]

S-a simţi de aceea nevoia pentru un model integrativ, care să reflecte complexitatea înţelegerii istoriei antice. De fapt cercetătorii menţionaţi în continuare sunt mai mult sau mai puţin apropiaţi unei direcţii (R. de Vaux – teoriei clasice a cuceririi, A. Zertal şi I. Finkelstein - teoriei infiltraţiei, G.W. Ahlström, R.B. Coote, K.W. Whitelam şi N.P. Lemche - teoriei revoluţiei), însă cunoscând disputele dintre cele trei direcţii, au încercat să explice mult mai nuanţat această etapă dificilă a istoriei Israelului antic.

Pentru că R. de Vaux foloseşte noţiunea de „installation" pentru procesul de ocupare a Canaanului de către triburile israelite, C. Schäfer-Lichtenberg consideră că de Vaux de fapt încearcă să integreze într-unul singur modelele cuceririi şi al infiltrării. Este prima care îl cataloghează aparte pe de Vaux, deplângând chiar ignorarea sa, cauzată de bariera lingvistică, de Vaux scriind în franceză.[544]

A. Malamat consideră că denumirea de „installation" aleasă de de Vaux este „oarecum o utilizare neutră care evită problema"[545].

Observaţiile arheologice din Negheb nu s-ar îndra nici unuia dintre modele clasice (cucerire, infiltraţie sau revoluţie), ci mai degrabă unui model care să ţină cont de un contact îndelungat, paşnic între israeliţi şi canaaniţi.[546]

---

[543] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 218.
[544] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 187.
[545] A. Malamat, *Early Israelite Warfare*, p. 4.
[546] Volkmar Fritz, „The Israelite «Conquest» in the Light of Recest Excavation at Khirbet el-Meshâsh", *BASOR* 241 (1981), p. 70-71.

Arheologul israelian Adam Zertal a încercat să reconstituie procesul aşezării israeliţilor plecând de la descoperirile arheologice. Israeliţii ar fi venit dinspre Transiordania, argumente fiind asemănarea ceramicii de acolo cu Mt. Ebal strat II şi a sanctuarului din Deir ʻAlla cu Mt. Ebal.[547]

Procesul a început în a doua jumătate a sec. 13, în dealurile lui Manase, în zona deşertică, puţin ocupată, de-a lungul văilor Wadi Farʻah şi Wadi Maliḥ, care aveau avantajul unui curs de apă permanent. Zona deşertică din Manase putea hrăni 5.500 de vite mici (oi) şi 1.500 – 2.000 de persoane. Păşunile se întind între aceste două văi, având la N mt. Ghilboa şi în S Samaria. În E cea mai importantă zonă era Buqeiʻa de N.

Următoarea etapă, în sec. 12, a cuprins şi văile estice din Manase, multe aşezări din EF I flancând aşezări din EBR: în valea Ṭubas, Khirbet ʻEinun (EF I) flanchează Khirbet ed-Deir (EBR); în valea ez-Zababida, ez-Zababida şi Khirbet ʻAnaḥum (EF I) flanchează Khirbet esh-Sheikh Saffiriyan (EBR). A. Zertal consideră aceasta ca o evidenţă a convieţuirii dintre israeliţi şi canaaniţi, pentru că păstoritul şi folosirea surselor de apă necesitau contactul strâns (obţinerea permisiunii) cu canaaniţii. Primele stadii ale sedentarizării s-ar fi produs la marginea văilor estice. Se constată intensificarea agriculturii sedentare la marginea văilor centrale: Sanur, Dothan şi er-Rama, unde apar situri pe sol virgin sau pe urmele siturilor din EBM.

Ultima etapă a aşezării a fost penetrarea ţinuturilor deluroase, ca urmare a înmulţirii populaţiei din văi, acelea fiind singurele neocupate. Aici încep să se ocupe şi cu economia horticolă.[548]

În aceeaşi direcţie se plasează şi arheologul Israel Finkelstein.

El observă că „datele ne indică un lung proces de transhumanţă al unei populaţii semi-nomade în partea de nord a văii Iordanului şi la marginea deşertului. Noii veniţi trăiau alături de elementele autohtone, adoptând unele aspecte ale culturii materiale a acestora, dar diferenţiindu-se de ei prin nou lor

---

[547] Adam Zertal, „«To the Land of the Perizzites and Giants». On the Israelite Settlement in the Hill Country of Manasseh", în: Israel Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994, p. 67-69.
[548] *Ibid.*, p. 58-59.

cult. Apoi au pătruns în marginile de est ale văilor interioare din ţinutul deluros central din Manase. În ce priveşte etapele procesului de aşezare în zona deluroasă, acceptăm reconstrucţia lui Alt. Descoperirile arheologice arată un proces de expansiune dinspre partea nordică a regiunii deluroase către nord şi sud. Astfel era o migraţie graduală întâi înspre ţinutul lui Efraim, iar mai târziu înspre dealurile lui Iuda. Aproximativ în acelaşi timp sau puţin mai târziu, tribul lui Isahar, şi probabil Aşer, s-au mutat treptat spre nord dinspre teritoriul lui Manase şi s-au aşezat în teritoriile lor".[549]

Acceptând că modelele de aşezare din Manase sunt asemănătoare celor din Efraim, mai ales în ce priveşte mutarea graduală a populaţiei de la est spre vest, Finkelstein observă însă în reconstrucţia lui Zertal unele puncte inacceptabile: (1) Nu ar exista dovezi clare pentru datarea în sec. 13 a începutului procesului de aşezare în Manase. Mărturii ceramice din EBR, găsite în câteva sit-uri, nu dovedesc nimic, pentru că ele sunt atestate şi la începutul sec. 12. (2) Nu există nici o atestare arheologică a provenienţei noilor veniţi din stepa exterioară. Faptul că există o densitate a noior veniţi în văile din est nu demonstrează că aceste văi deveniseră puncte de tranzit către văile interioare din ţinutul deluros. (3) Populaţia sedentară indigenă a continuat să populeze marile cetăţi din EB.[550]

„Majoritatea oamenilor care s-au aşezat în ţinutul deluros în EF I venea dintr-un mediu pastoral şi nu *direct* din populaţia urbană canaanită a EBR. Aceşti oameni, care se îngrijeau de turme, dar nu creşteau cămile, nu proveneau din adâncul deşertului, ci trăiau la marginea zonelor locuite, sau chiar în mijlocul locuitorilor sedentari".[551] „Disoluţia internă şi colapsul oraşelor-stat canaanite a dat o lovitură decisivă agriculturii, distrugând astfel balanţa simbiotică dintre pastoraliştii nomazi şi populaţia sedentară, punând în mişcare forţele care au dus la sedentarizare".[552]

---

[549] A. Zertal, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 69. Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988, p. 90.
[550] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 90.
[551] *Ibid.*, p. 338.
[552] *Ibid.*, p. 346.

Finkelstein consideră că trebuie să fie un sâmbure de adevăr şi în tradiţia despre originea israeliţilor în Egipt. „E posibil ca unele elemente dintre colonişti să provină din afara ţării, probabil din sud, şi o parte din noua populaţie să vină chiar din mediul deşertului".[553] „Dar marea majoritate a oamenilor care s-au aşezat în ţinutul deluros şi în Transiordania în EF I trebuie să fi fost indigeni, fără să fie însă fie scurgeri de populaţie direct nici din oraşele canaanite din câmpie nici de la o reţea rurală din regiunile deluroase. Aceşti oameni au ieşit din cadrul aşezării permanente încă din sec. 16 î.d.Hr. şi au trăit în grupuri pastorale în timpul EBR. Deşi erau probabil activi pe cuprinsul întregii ţări, prezenţa lor a fost simţită cel mai pregnant în «zonele de frontieră» cele mai puţin populate care erau potrivite pentru păstorit: platoul transiordanian, Valea Iordanului, periferia deşertică şi ţinutul deluros. Ei traversau aceste zone în cadrul modelului lor de transhumanţă şi stabileau relaţii economice cu locuitorii sedentari, în special cu cei din puţinele centre care existau în aceste regiuni de margine, de ex. Sichem şi Betel. De la sfârşitul sec. 13 î.d.Hr. aceste grupuri au început să se aşeze. Procesul a durat aproximativ două secole şi a culminat cu consolidarea politică a identităţii naţionale a Israelului"[554].

O opinie asemănătoare o susţine şi istoricul danez Gösta W. Ahström. După acesta, originea Israelului trebuie căutată în Palestina, în perioada EBR.[555] Israeliţii nu au venit din altă parte, ci au fost pionieri canaaniţi[556], care au colonizat locurile mai puţin prielnice din zona deluroasă, numită Israel, şi cărora li s-au alăturat şi alte elemente arameice sau edomite[557]. Pentru aceasta Ahlström găseşte o primă atestare a numelui Israel, cu referire teritorială, în stela faraonului Merneptah[558].

După cum se observă, Ahlström pune accentul pe continuitatea culturală dintre Israel şi Canaan. Ca nume politic Israel e atestat abia

---

553 *Ibid.*, p. 348.
554 I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 348.
555 G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 34.
556 Idem, *Who Were the Israelites?*, p. 36.
557 *Ibid.*, p. 82.
558 *Ibid.*, p. 39-40.

începând cu Saul şi David, pentru că regatul acestora s-a format pe teritoriul central numit Israel.[559] Apoi, după exilul babilonian, Israel capătă şi tenta religioasă de comunitate a lui Iahve.[560]

Pe aceeaşi direcţie merg şi autorii R.B. Coote şi K.W. Whitelam.

Naşterea Israelului a însemnat expansiunea aşezărilor agricole în zona deluroasă pe fondul vacuumului de putere creat prin prăbuşirea puterilor interregionale din EBR. Slăbirea comerţului din zonele joase constituie este contrabalansată de dezvoltarea din zonele deluroase.[561]

„Economia de subzistenţă a nomazilor tinde să le dea o mai mare independenţă politică decât a ţăranilor din sate, deşi ei sunt parte din comerţul interregional şi dependent de acesta într-o măsura mai mare decât ţăranii".[562]

Consideră concluzia că nomazii au evoluat din agricultori ca fiind una dintre cele mai importante jaloane în studiul biblic actual, care a dus la discreditarea teoriilor cuceririi şi infiltraţiei.[563] „Imaginea nomadului care peregrinează fără scop şi fără legătură cu pământul a fost respinsă ca ficţiune romantică".[564]

„Existenţa aşa de multor mici situri nefortificate, de cele mai multe ori în zone expuse, sugerează că aceste situri au cunoscut condiţii relativ paşnice".[565] „... aceste situri ca 'Izbet Sartah şi cele din Negheb făceau parte din cadrul retragerii generale din zonele de câmpie mult mai expuse către alte zone, pe măsură ce se instala declinul economic. Motivaţia de bază pare să fi fost dorinţa de a supravieţui, mai degrabă decât orice convingere ideologică".[566]

---

[559] *Ibid.*, p. 85-99.
[560] *Ibid.*, p. 101-118.
[561] Robert B. Coote / Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987 (SWBAS 5), p. 65.
[562] *Ibid.*, p. 66.
[563] *Ibid.*, p. 97.
[564] *Ibid.*, p. 98.
[565] *Ibid.*, p. 122.
[566] *Ibid.*, p. 122.

Faptul că la Ai şi Raddana, pe terenurile terasate se plantează cereale, şi nu viţă de vie, măslini sau nuci, deci zona le favorizează pe cele din urmă – „Aceasta sugerează că ocupanţii acestor sate erau mai mult interesaţi de producerea de hrană pe termen scurt decât de o investiţie pe termen lung în recolte cu scop comercial. Aceasta se potriveşte iarăşi cu ideea că schimbarea de aşezare era în principal o reducere pe termen scurt a riscurilor ca reacţie la declinul dramatic al comerţului în spaţiul estic mediteranean".[567]

Cultura materială şi aspectele economice ar sugera mai degrabă că aşezările din zona deluroasă exprimă o dezvoltare internă.[568]

„Toate materialele discutate până acum consună cu ideea că schimbarea aşezării era rezultatul unor dezvoltări interne ca urmare a colapsului comercial care a avut loc la sfârşitul EBR".[569]

„Unele schimbări în acest model al instabilităţii rurale, mai degrabă decât tulburările ţăranilor în sine, au dus la apariţia Israelului"[570].

Şi cercetătorul danez Niels P. Lemche respinge ipoteza revoluţionară, însă crede că trebuie să se ţină seama de argumentele lui Mendenhall şi Gottwald.[571] Propunerea lui Lemche se înscrie în minimalismul şcolii scandinave. „Ca alternativă, propun să nu ne lăsăm conduşi de relatarea biblică, ci să o privim, ca şi alte materiale legendare, ca fiind esenţialmente anistorică, adică o sursă care doar în mod excepţional poate fi verificată prin alte informaţii [...] În schimb suntem mai bine ajutaţi în studiul preistoriei Israelului urmărind concluziile care pot fi trase pe baza cunoştinţelor despre evoluţiile sociale, economice, culturale şi politice din Palestina".[572]

Lemche consideră că dacă israeliţii timpurii erau nomazi, sedentarizarea lor ar fi în sine un proces neobişnuit, pentru că nomazii în general nu tind să se sedentarizeze decât dacă sunt obligaţi de autorităţi sau

---

[567] *Ibid.*, p. 123.
[568] *Ibid.*, p. 123.
[569] *Ibid.*, p. 125. Cf. şi p. 129.
[570] *Ibid.*, p. 130.
[571] Niels Peter Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1985 (SVT 37), p. 411.
[572] *Ibid.*, p. 415.

de condiţii sociale (sărăcire sau chiar îmbogăţire)[573]. După Lemche situaţia din Palestina sec. 13-12 s-ar potrivi mai degrabă modelului revoluţiei decât celui prezentat de I. Finkelstein. Lemche nu exclude aportul nomad în formarea Israelului, dar arată că nomazii singuri nu pot deveni sedentari; ei trebuie să aibă un suport considerabil din partea unei populaţii sedentare.[574]

Totuşi H. Rösel consideră că ar trebui avute în vedere atât evoluţia, ca reprezentând continuitatea faţă de lumea canaanită, cât şi revoluţia (nu înţeleasă însă politic), ca reprezentând discontinuitatea faţă de aceea.[575]

Am putea adăuga în sprijinul ipotezei evoluţiei şi argumentul lingvistic. Limba ebraică este limba Canaanului (cf. *Is.* 19:18 – *śᵉpaṯ Kᵉnaʿan* שְׂפַת כְּנַעַן).

În cazul în care teoria migraţiei şi a cuceririi militare ar fi valabilă, apare ca foarte improbabilă teoria că israeliţii ar fi preluat în totalitate limba populaţiilor cucerite. Cursul normal ar fi exact invers: preluarea limbii cuceritorilor de către cei cuceriţi. Sau, în orice caz, păstrarea măcar a unui bagaj lingvistic al cuceritorilor, care să ateste o relaţie cu Egiptul. Or, acest lucru nu este dovedit.

Încercările de a arăta că israeliţii vorbeau în Egipt un dialect aramaic, de fapt arabic, s-au confruntat cu lipsa de argumentaţie.[576]

Apropierile foarte mari între ebraica biblică şi limbile moabită şi amonită, atestate de cele câteva inscripţii, indică o origine comună a israeliţilor, moabiţilor şi amoniţilor.

Considerăm deci că modelul evoluţiei oferă cea mai pertinentă explicaţie legată de originea israeliţilor.

---

[573] Niels Peter Lemche, „Sociology, Text and Religion as Key Factors in Understanding the Emergence of Israel in Canaan", *SJOT* 2/1991, p. 12.

[574] *Ibid.*, p. 13: „fără o cultură rurală de origine ţărănească, nomazii s-ar fi hotărât să se sedentarizeze foarte greu, cel puţin nu din iniţiativă proprie şi nu în număr semnificativ".

[575] Hartmut N. Rösel, „Die Entstehung Israels, Evolution oder Revolution?", BN 59 (1991), p. 31-32.

[576] H. Bauer şi P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1922, p. 23u. Contrazis de P. Joüon/T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, ^{2}1996, § 3 *a*, p. 11, n. 4.

5. EXODUL DIN EGIPT

Istoricitatea Exodului are în favoarea sa observaţia că nici un popor nu şi-ar inventa o istorie care să înceapă cu episodul sclaviei.[577]

Decizia egiptenilor de a-i folosi pe israeliţi la muncă de salahori nu era un lucru neobişnuit. Era firesc ca nomazii, care altfel nu erau prea folositori societăţii agricole, să-şi compenseze permisiunea acordată pentru folosirea păşunilor prin muncă necalificată.[578] Totuşi în textele egiptene nu se află dovezi care să ateste explicit că pentru aceste munci au fost folosiţi şi nomazi.[579]

Mai degrabă stela lui Merneptah ar arăta modalitatea cum israeliţii au ajuns în Egipt: ca prizonieri, şi nu ca nomazi care s-au refugiat acolo din cauza situaţiei critice, pentru că egiptenii nu s-ar fi preocupat să-i folosească la munci.[580]

Interesantă este o notiţă în *Ieş.* 12:38, asupra căreia au atras mai mulţi cercetători atenţia[581], după care israeliţii au ieşit din Egipt alături de alte grupări etnice.

> „Şi a mai ieşit împreună cu ei mulţime de oameni de felurite neamuri [עֵרֶב רַב - *'ereḇ raḇ* - „mulţime amestecată"]".

De asemenea în *Num.* 11:4 se vorbeşte de אֲסַפְסֻף - *'ăsap̄sup̄* (LXX ἐπίμικτος) „amestecătură" (în *BibSin* tradus prin „străini").

---

[577] J. Bright, *A History of Israel*, p. 110; S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 235.
[578] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 103.
[579] *Ibid.*, p. 104.
[580] Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, ³1994 (NStK 29), p. 105.
[581] G. Ahlström, *Who Were the Israelites?*, p. 46.

5.1. Epoca hyksoşilor

În istoria Egiptului, a doua perioadă intermediară a adus cu sine o nouă epocă de criză. Peste dinastiile XIII şi XIV (1785-1633), cu capitala la Itjitaui, s-au suprapus două dinastii paralele, XV şi XVI (1730-1530), cu reşedinţele la Xois şi Avaris, formate din prinţi străini, numiţi de către egipteni hyksoşi (eg. *ḥq3 ḫ3św.t* „stăpâni ai ţărilor străine").[582] Aceşti prinţi au ajuns la putere în urma infiltrărilor de populaţii asiatice semite în Deltă, care au început în Prima perioadă intermediară (dinastia VIII). Din 1650 ia naştere altă dinastie, XVII, egipteană, contemporană celorlalte, cu capitala la Theba. Influenţa militară a hyksoşilor este considerabilă, ei introducând în Egipt folosirea arcului şi a carului tras de cai.[583]

Hyksoşii introduc chiar şi cultul unor divinităţi asiatice. În lista cu funcţionari a unui papirus din timpul lui Sobehotep 3 (dinastia XIII), păstrat astăzi la Muzeul din Brooklyn cu nr. 351446, apar pe lângă nume egiptene şi numele teofore ale unor sclavi semiţi, formate cu Rašaf, Šamaš, ʿAnat, Baʿal (în egipteană forma *bʿ3* o înlocuieşte una mai veche, *bʿr*).[584] În Egipt, s-au descoperit două monumente ale regelui Nehsi dedicate lui „Seth din Avaris", ceea ce presupune prezenţa cultului lui Seth în Avaris în primul sfert al sec. 18[585]. Seth este de fapt identificarea făcută din prisma culturii egiptene cu Baʿal, zeul semit al furtunii, al ploii şi al vegetaţiei, al cărui nume înseamnă „stăpân". De asemenea, papirusul Sallier I, scris la Theba sub ramesizi, spune că Apopi a adorat doar pe Suteh (Seth)[586].

---

[582] Albrecht Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, Akademie-Verlag, Berlin, 1961.

[583] William C. Hayes, *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, part II: *The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.)*, New York, ⁴1990, p. 4.

[584] Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 230; R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967, p. 12-13.

[585] R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, p. 16.

[586] *ANET*³, p. 231; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Dès origines à l'instalation en Canaan*, Libraire Lecoffre, Paris, 1971, p. 18.

Influența hyksosă s-a extins și în Palestina. La Gaza s-au găsit scarabei ai faraonilor hyksoși Yakub-her și Khian[587], precum și ai marelui trezorier sub hyksoși Hur, care din punct de vedere onomastic este semit.[588] La Beth-Šemeš s-au descoperit în 1972 scarabei de tip hyksos depuși într-o grotă funerară.[589] La Tell Bet Mirsim, W. F. Albright a descoperit scarabei în stratul D corespunzător perioadei hyksose, dintre care unul poartă numele lui Yakub.[590] În orice caz, dominația egipteană în Palestina nu a depășit regiunea Gaza, iar exploatarea minelor sinaite a încetat. Aceasta arată că stăpânirea hyksosă a fost la fel de influentă ca și cea egipteană.

Revenirea autonomiei egiptene s-a produs abia peste aproape 200 de ani. Dinastia XVIII o continuă de fapt pe XVII, având reședința la Theba. Fondatorul ei, Akhmosis (1552-1526) recucerește începând cu anul al 11-lea de domnie orașele controlate de hyksoși, inclusiv Avaris, expulzându-i pe aceștia din Egipt. Hyksoșii se retrag în Palestina și își fixează centrul la Șaruhen (Tell el Fārʿah, la 24 km sud de Gaza). În anul al 16-lea Akhmosis cucerește și Șaruhen, după un asediu de 3 ani, ca apoi în anul al 22-lea să organizeze o campanie probabil până la Eufrat (în mod sigur până în țara Ḏahi din Siria).[591]

Totuși suzeranitatea de două secole a hyksoșilor este interesantă pentru cel care studiază cronologia biblică. Unii cercetători încadrează în această perioadă istoria lui Iosif, considerând pe Apopi 2 faraonul care l-a primit pe Iosif.[592] Există însă și opinia că realitățile egiptene din novela lui Iosif se potrivesc mai bine Regatului nou (dinastiile XVIII-XIX) decât

---

587 N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 233.

588 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 82

589 Emilian Cornițescu, „Valoarea descoperirilor arheologice din Țara Sfântă (între 1971-1974) pentru studiul Vechiului Testament", *StTeol* 32 (1980), nr. 7-8, p. 608

590 Idem, „Descoperirile arheologice în ultimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament, *StTeol* 34 (1982), nr. 7-8, p. 501.

591 Izgonirea hyksoșilor este relatată în inscripția funerară a lui Ahmose din El-Kab - *ANET*[3], p. 233-234.

592 D. Stamatoiu, „Exodul și călătoria poporului evreu spre Canaan sub conducerea lui Moise, în lumina descoperirilor arheologice", *StTeol* 37 (1985), p. 711.

perioadei hyksose.[593] Este însă interesantă remarca lui Hoffmeier că egiptologii tind să atribuie o dată timpurie novelei lui Iosif (epoca ramesidă) pe când cercetătorii biblici o dată mai târzie, ajungând chiar până în sec. 6-5 î.d.Hr. (Van Seters).[594]

5.2. Exodul identificat cu izgonirea hyksoşilor

Unii au identificat chiar exodul cu izgonirea hicsoşilor din 1560[595], plecând chiar de la identificarea făcută de Manetho, menţionată în *Contra lui Apion* al lui Iosif Flaviu:

> „(1:75) În timpul domniei sale [Tutimaios] [...] dinspre răsărit, un popor de origine necunoscută a cutezat să ne invadeze ţara. [...] (82) Întreaga lor naţie a purtat denumirea de HYKSOS, adică «Regii-Păstori» (βασιλεῖς ποιμένες). Căci în limba sacră HYK înseamnă Rege, iar SOS, Păstor sau Păstori în graiul poporului şi prin unirea lor s-a ajuns la cuvântul Hyksos. (83) Unii zic despre ei că erau arabi. [...] (84) Sus-menţionaţii regi ai popoarelor care purtau denumirea de Păstori, precum şi urmaşii lor, au fost stăpânii Egiptului, după spusele lui Manethos, timp de cinci sute unsprezece ani. [...] (91) Într-o altă carte de istorie a Egiptului, Manethos afirmă că poporul căruia i se zicea Păstorii era denumit în cărţile lor sfinte Captivii, şi are perfectă dreptate. Căci îndepărtaţii noştri strămoşi obişnuiau să-şi ducă turmele la păscut; datorită vieţii lor nomade, se şi chemau Păstori"[596]. „(1:228) Acest Manethos, care a făgăduit să tălmăcească după Cărţile Sfinte istoria egipteană, susţinând că mai multe sute de

---

[593] Siegfried Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, Stuttgart, 1970 (SBS 40), p. 53. James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York/Oxford, 1997, p. 79.

[594] J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, p. 98.

[595] M. de Moor credea că, plecând de la apariţia în analele victoriei din anul al 21-lea de domnie al lui Thutmosis 3 a numelor Ya-kub-her şi Yo-sep-her, poate deduce faptul că aceste denumiri fac aluzie la prezenţa israeliţilor, ceea ce ar duce la concluzia că israeliţii au emigrat din Egipt odată cu hyksoşii.

[596] Flavius Josephus, *Contra lui Apion*, 1:75.82-84.91, în *Autobiografie. Contra lui Apion*, trad. Ion Acsan, Bucureşti, 2002, p. 86-88.

mii dintre strămoşii noştri au sosit în Egipt şi i-au subjugat locuitorii, pentru a recunoaşte singur că mai târziu, izgoniţi din ţară, aceştia au părăsit-o şi au ocupat Iudeea actuală, unde au înălţat un templu la Hierosolyma – a respectat până aici analele".[597] „Manethos mai spune că Amenophis s-a întors apoi din Etiopia cu o mare oştire, împreună cu fiul său, Rampses, având propria lui oştire. Amândoi i-au atacat pe Păstori şi pe cei pângăriţi, i-au învins şi, măcelărind pe mulţi dintre ei, i-au urmărit pe ceilalţi până la hotarele Siriei".[598]

În prezent însă s-a renunţat la această opinie.[599] Hyksoşii nu pot fi strămoşii israeliţilor, în acest caz identificându-se cu patriarhii biblici, cel mai important contraargument fiind faptul că patriarhilor le lipsea tocmai latura militară în care hyksoşii au excelat.[600]

5.3. Exodul sub Thutmosis 3 sau în sec. 15

O altă propunere pentru cronologia biblică este plasarea exodului în sec. 15.[601] În favoarea acestei datări par să vină chiar texte biblice.

> *3Reg.* 6:1: „Iar în anul patru sute optzeci[602], după ieşirea fiilor lui Israel din Egipt, în al patrulea an al domniei lui Solomon peste Israel, în luna Zif, care este a doua lună a anului, a început el să zidească templul Domnului."

---

[597] *Ibid.*, 1:228, p. 108.
[598] *Ibid.*, 1:251, p. 112.
[599] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 23-24. Gaalyahu Cornfel / Botterweck, G. Johannes (ed.), *Die Bibel unt Ihre Welt*, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv-Lexikon), München, 1972, vol. 1 [= BuW 1], p. 230 (*sub voce* „Auszug von Ägypten") – Fl. de Moor, „Les Hébreux établis en Palestine avant l'éxode", *RB* 1 (1892), pp. 388-415. El îl citează pe Groff, care într-o scrisoare scrie: „Vedem astfel acordul perfect între informaţiile noastre din textele hieroglifice, care în epoca lui Thutmosis III îi impart pe evrei în două triburi, al lui Iaacov şi al lui Iosif, şi cele din Sfânta Scriptură, care în epoca Exodului redă foarte clar acest lucru." (p. 405).
[600] S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, p. 37.
[601] În literatura de lb. română – D. Stamatoiu, „Exodul şi călătoria poporului evreu spre Canaan", p. 713.
[602] TM oferă numărul 480, pe când LXX 440.

Textul fixează corespondenţa dintre anul al 4-lea de domnie al lui Solomon şi cel de-al 480-lea de la Exod.

Datorită cronologiei asiriene, foarte exactă în ce priveşte anii prin folosirea datării în funcţie de listele de *limmu*, perioada dinastică a regatelor despărţite este mai sigură. Astfel moartea lui Solomon este fixată la începutul ultimului sfert din sec. 10 (circa 926 î.d.Hr.). Indiferent dacă Solomon a domnit sau nu 40 de ani (ceea ce oricum este o perioadă prea fixă şi prea simbolică pentru a fi reală), Exodul ar cădea astfel în sec. 15 (aproximativ în 1430 î.d.Hr.).

În acest sens unii au crezut că Exodul a avut loc în timpul lui Thutmosis 3 (1479; 1458-1425 î.d.Hr.).[603] Totuşi dacă s-ar aduna toate perioadele indicate (40 ani în peninsula Sinai + perioada judecătorilor + domnia lui David) perioada ar fi de 534 de ani. Dacă s-ar adăuga şi durata domniei lui Saul (nemenţionată exact în Scriptură) şi durata campaniei lui Iosua, s-ar ajunge la 600 de ani.[604]

Dar istoricitatea acestui text este astăzi negată de cercetătorii veterotestamentari.[605] Se consideră, urmându-l pe Martin Noth, că este o notiţă ce provine de la Deuteronomist, care prelucrează v. 37.[606]

De aceea 480 de ani este privit ca un număr simbolic: 40 de ani × 12 generaţii, unde 40 de ani sunt socotiţi ca anii standard pentru o generaţie sau pentru domnia unui rege (de exemplu David şi Solomon).[607]

Eerdmans spune: „Informaţia din 3Regi 6,1 nu poate fi în niciun caz adevărată" şi „Dacă numărul ar fi fost real, Exodul ar fi avut loc sub Thutmosis 3. Dar importanţa politică a acestui (faraon) războinic, care până la sfârşitul domniei a păstrat stăpânirea Siriei, exclude posibilitatea unui exod."[608]

---

603 BuW 1, p. 230.
604 J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, p. 125.
605 Simon J. Devries, *1 Kings*, Nashville, 2003 (WBC 12) p. 93.
606 M. Noth, *Könige. 1. Teilband*, Neukirchen-Vluyn, 1968 (BK.AT 9/1), p. 110. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 365.
607 BuW 1, p. 230. Cf. Siegfrie Kreuzer, „430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen - Zu den Zeitangaben über die Ägyptenaufenthalt der »Israeliten«", *ZAW* 98 (1986), p. 199-210.
608 B.D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels, Alttestamentliche Studien*, 2. Heft, Gießen, 1908, p. 75.

Un alt text invocat pentru datarea Exodului în sec. 15 este:

Jud. 11:26: „Israel trăieşte acum de mai bine de trei sute de ani în Heşbon şi în cetăţile care ţin de el şi în Aroer şi în toate împrejurimile lui şi în toate cetăţile din apropierea Arnonului."

Acesta se referă la perioada lui Ieftae, care poate fi situată la mijlocul epocii Judecătorilor (adică în a doua jumătate a sec. 12), de unde ar rezulta că israeliţii ajung în Transiordania în jurul anului 1400 î.d.Hr. Totuşi se consideră că acest text este o glosă şi că a fost introdus ulterior în carte.[609]

Alţi autori care au susţinut teoria Exodului în sec. 15, dar ale căror idei sunt depăşite, sunt Lieblein, Miketta, Steuernagel[610], E. Meyer (pe baze arheologice: distrugerea cetăţilor Betel, Ai, Ierihon şi Dan)[611] şi J. Garstang (tot pe baze arheologice: între 1930-1936 a efectuat săpături la Ierihon şi a stabilit că în jurul 1400 oraşul a fost distrus).[612]

Mai nou însă teoria a fost reluată într-o lucrare amplă a lui J. Bimson. El compară corespondenţa datelor arheologice cu cele biblice referitoare la 9 situri despre care Sf. Scriptură spune că au fost distruse (Ierihon, Ai, Bethel, Haţor, Debir, Lachiş, Hebron, Hormah şi Dan). Dacă Exodul este plasat în sec. 13, doar un singur sit (Debir) a fost distrus atunci din punct de vedere arheologic; dacă însă Exodul e plasat în sec. 15 (la finalul Epocii Bronzului de Mijloc), corespund toate, afară de Ai.[613] Exodul s-ar fi petrecut deci în aproximativ 1470, în timpul domniei lui Thutmosis 3, care ar corespunde şi din punctul de vedere al caracterului: „relatarea biblică prezintă un om cu caracter puternic, ale cărui hotărâri şi control sunt zguduite doar de evenimente prezentate ca miraculoase. În acest sens, Thutmosis 3 se potriveşte foarte bine cu faraonul Exodului".[614] După teoria sa, aşezarea

---

609 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 365.
610 B.D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 56.
611 E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, in *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle, 1906, p. 497.
612 BuW 1, p. 230.
613 John J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield, 1978 (JSOT.S 5), p. 230.
614 *Ibid.*, p. 250.

israeliţilor în Palestina coincide cu Epoca Bronzului Târziu, însă, pentru că din punct de vedere arheologic nu se constată o schimbare semnificativă, Bimson consideră că această continuitate concordă cu amestecul dintre israeliţi şi canaaniţi.[615] Prin datarea timpurie, Bimson se vede nevoit să lămurească relaţia dintre israeliţi şi *ḫapirū*. Respingând identificarea, precizează „se poate spune doar că unii israeliţi e posibil să fi devenit Ḫabiru după cucerire".[616]

Teoria lui J. Bimson este interesantă, însă suferă din cauza încercării de a pune de acord cu datele istorice orice amănunt biblic, ignorând de multe ori caracterul literar al informaţiilor biblice.[617] Ahström observă şi că Bimson nu poate răspunde convingător la întrebarea de ce israeliţii, dacă au făcut cuceririle în sec. 15, nu au lăsat urme arheologice în următorii 200 de ani.[618]

5.4. Exodul sub Thutankhamon

O teorie interesantă este susţinută de Arthur Weigall, care stabileşte Exodul în timpul lui Thutankhamon, plecând de la unele inscripţii din timpul acestui faraon, care vorbesc de ziua masacrării asiaticilor. De altfel, după Eusebiu de Cezareea, Manetho ar afirma că în acel timp a avut Exodul israeliţilor, iar după Iosif Flaviu (*Contra lui Apion*), Manetho s-ar referi şi la cei „13 ani fatali", cât a durat erezia lui Akhenaton şi la persecutarea zeilor. Unul dintre conducătorii acestei persecuţii ar fi fost Moise, iar israeliţii ar fi ieşit în ultimul an de domnie al lui Thutankhamon.[619]

---

[615] *Ibid.*, p. 235.
[616] *Ibid.*, p. 246.
[617] De ex. la p. 247 crede că poate pune în legătură vârsta lui Moise în momentul ieşirii din Egipt (80 de ani - cf. *Ieş.* 7:7) cu faptul că de la expulzarea hyksoşilor, 1550 îdHr., când ar fi început persecutarea asiaticilor în Egipt, deci şi asuprirea israeliţilor, până în 1470 exact această perioadă s-a scurs.
[618] G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 21.
[619] Arthur Weigall, *Istoria Egiptului antic*, trad. de George Miciacio, Bucureşti, 1996, pp. 176-177. Am prezentat şi această teorie, fără ecouri în cercetarea biblică, doar pentru că lucrarea lui A. Weigall a fost de curând tradusă în limba română.

5.5. Exodul la sfârşitul dinastiei 18

Ed. Meyer îi identifică pe israeliţi cu beduinii Şasu înfrânţi de Sethi I. De altfel denumirea de Şasu avea se pare o paralelă în ebraică *šāśāh* שָׂסָה „a jefui". El fixează Exodul înainte de Sethi 1, când au avut loc lupte pentru tron, tulburări religioase, iar hitiţii au cucerit nordul Siriei.[620]

Eerdmans nu e de acord cu Ed. Meyer, motivând că, în acest caz, în imnurile victoriilor împotriva beduinilor Şasu s-ar fi menţionat că aceştia plecaseră din Egipt, despre captivi nu se spune că erau urmaşii sclavilor egipteni, de asemenea nu este menţionat numele Israel sau Iacob.[621]

Mai nou, S. Yeivin consideră şi el că exodul s-a petrecut înainte de Seti 1: „triburile israelite au început să pătrundă în Canaan cel puţin la scurt timp după întronarea lui Seti 1 [aproximativ 1304 (sau 1318) î.d.Hr.]"[622].

5.6. Ḫabirii şi israeliţii

Pe lângă identificarea israeliţilor cu Şasu, s-a mai propus şi identificarea lor cu *ḫabirū*, mai ales că aceasta se baza şi pe asemănarea lingvistică dintre *ḫabirū* şi *ʿiḇrīm* (עִבְרִים).[623]

În Egipt cea mai veche mărturie provine din sec. 15, în două morminte din Theba:[624] mormântul nr. 39: şi mormântul nr. 155: , ambele scrise *ʿprw* (în două variante).

O altă mărturie se găseşte în Papirusul Harris 500 (10060) de la British Museum (verso, col. 1-3), în care se descrie cucerirea cetăţii Iope din timpul uneia dintre campaniile faraonului Thutmosis 3 (1479-1425). La insistenţele

---

[620] E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, pp. 222; 225; 324.
[621] B.D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 56-58.
[622] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 36.
[623] Discuţia despre *ḫapirū-ʿiḇrīm* la: W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 87-105.
[624] Oswald Loretz, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ʿibrî vom Appellativum habiru*, Berlin/New York, 1984 (BZAW 160), p. 36.

ofiţerului egiptean Thoth făcute înaintea prinţului din Iope, soldaţii de la carele de luptă trebuiau să aducă în cetate caii şi să-i păzească, nu cumva vreun *apir* să-i fure („sau un *apir* să treacă pe lângă ei").[625]

Totuşi prima mărturie sigură o constituie textul campaniei asiatice a faraonului Amenophis 2 (1428-1402):

> „Majestatea sa a ajuns în oraşul Memphis cu inima împăcată pentru toate ţările, cu toate ţinuturile sub tălpile sale. Lista prăzii pe care majestatea sa a luat-o: 127 prinţi din Retenu, (30) 179 fraţi ai prinţilor, 3.600 de apiru, 15.200 de şasu, 36.300 de kharu, 15.070 de neges, 30.652 de partizani ai acelora, în total 89.600 de oameni".[626]

Grafia obişnuită este [hieroglife] sau [hieroglife].[627]

Pe stela de la Bet-Še'an a faraonului Seti 1 (1290-1279) scrie:

„În acea zi, iată (10) [cineva a venit să spună] [majestăţii] sale: Apiru din Muntele Yarmuta, împreună cu Teyer..., [au venit] să-i atace pe asiaticii din Rehem."[628] Urmează apoi descrisă intervenţia victorioasă a faraonului. O. Loretz este de acord cu A. Alt să vadă aici grupuri de *ḫabirū* aşezaţi în zona respectivă şi nu invadatori.[629]

Două texte hieratice din timpul lui Ramses 2 (1279-1212), papirusul Leiden 348 (verso, col. 6,6) şi respectiv papirusul Leiden 349, conţin scrisori de răspuns ale unui administrator, căruia i se poruncise să se ocupe de aprovizionarea cu alimente a unor soldaţi şi a unor *'prw*, care cărau pietre pentru o construcţie.[630]

Papirusul Harris I 31:8 conţine lista donaţiilor făcute de faraonul Ramses 3 (1186-1155) templului lui Atum din Heliopolis: „războinici, fii ai

---

[625] *ANET*^{3}, p. 22.
[626] *ANET*^{3}, p. 247.
[627] R. Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, p. 137.
[628] *ANET*^{3}, p. 255.
[629] O. Loretz, *Ḫabiru-Hebräer*, p. 38.
[630] *Ibid.*, p. 39.

prinţilor (străini), *maryanu, apiru*, şi dintre localnicii din această zonă: 2.093 de persoane".[631]

Pe o stelă descoperită în Egipt la Wadi Hammamat este descrisă expediţia de acolo a faraonului Ramses 4 (1155-1149), la care 800 de *'prw* au fost folosiţi la transportul pietrelor spre Theba.[632] Această îndeletnicire le revine *'prw* şi într-un ostracon din Strasbourg.[633]

Astfel *'prw* sunt menţionaţi în Egipt de la jumătatea sec. 15 (aproximativ 1430, în contextul campaniilor asiatice ale lui Thutmosis 3) până la jumătatea sec. 12.[634]

În 1862 egiptologul François Joseph Chabas a identificat *'prw* din papirusurile Leiden 348-349 cu ebr. עִבְרִים, considerând textele ca dovezi ale şederii israeliţilor în Egipt. Criticii aduse că *'prw* apar şi după presupusul Exod israelit din timpul lui Ramses 2, Chabas a răspuns considerând că unele elemente israelite au rămas în Egipt. Abia în 1933 egiptologul J.A. Wilson a impus, pe baza descoperirii textelor akkadiene de la Tell el-'Amārna şi Nuzi, opinia curentă, după care *'prw* sau *ḫab/pirū* desemnează o pătură socială, nu o etnie.[635]

În 1888, la un an de la descoperirea textelor de la Tell el-'Amārna, A.H. Sayce a identificat pe *ḫabirū* fie cu locuitorii Ḥebronului, fie a legat termenul de rădăcina *ḥbr* (חבר) „a lega", înţelegându-i ca pe nişte confederaţi sau aliaţi. În 1890 C.R. Conder şi H. Zimmern i-au pus pe *ḫabirū* în legătură cu ebr. *'iḇrīm* (ultimul sub rezerva ipotezei). În 1895 Hugo Winckler a sumerogramei SA.GAZ din scrisorile amarniene tot citirea *ḫabirū*.

Ideograma sumeriană SA.GAZ apărea încă din epoca akkadiană şi neosumeriană, desemnându-i pe „jefuitorii" din deşert[636]. În dicţionarele

---

[631] *ANET*[3], p. 261.
[632] O. Loretz, *Ḫabiru-Hebräer*, p. 40.
[633] *Ibid.*, p. 40.
[634] *Ibid.*, p. 43-44.
[635] *Ibid.*, p. 44-45.
[636] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 107.

cuneiforme (care explicau ideogramele arhaice sumeriene prin pronunţia lor actualizată akkadiană, pentru că unele cuvinte se scriau în continuare în sumeriană, dar se pronunţau în akkadiană), ideograma SA.GAZ are înţelesul de „bandit" dar şi pe acela de „muncitor ambulant"[637]. Prin urmare, se pune întrebarea: Existau habiri şi în epoca akkadiană, adică sec. 24-22 sau în cea neo-sumeriană, adică sec. 21-20? Dacă se răspunde pozitiv, atunci cum mai pot fi identificaţi cu israeliţii, popor format mult mai târziu?

Prima menţionare fonetică a *habiri*-lor (şi nu ideogramică), datează din sec. 19: o scrisore din Alişar (Capadocia) în vechea asiriană îi desemnează astfel pe oamenii din serviciul prinţului, care se pot elibera plătind o răscumpărare[638].

Într-o scrisoare a unui guvernator din sec. 18 către regele din Mari, acesta se plânge de jaful repetat al habirilor[639]. Tot acum, în Babilonia, soldaţi *habiri* şi SA.GAZ apar împreună: ambele grupuri erau supuse statului, primii primesc tunici, iar ceilalţi raţii alimentare[640]. Cam din aceeaşi periodă, tăbliţa nr. 58 din Alalakh datează un eveniment ca petrecându-se în „anul în care regele Irkabtum a făcut pace (sau a încheiat un acord) cu soldaţii *habiru*"[641].

Din jurul anului 1500 ne parvine stela regelui Idrimi din Alalach, a cărui inscripţie biografică ne înştiinţează că regele a petrecut 7 ani de exil în „ţara Canaanului" şi alţi 7 ani „printre Apiru"[642].

În sec. 15 în Alalach şi Nuzi *habiri*-i constituiau trupe în slujba palatului, primind raţii alimentare, haine şi orz pentru cai. De asemenea, se puteau pune la dispoziţia unui personaj bogat împreună cu familiile lor[643]. Şi în Egipt se înmulţesc atestările. În jurul anului 1460, pe pereţii mormântului vizirului Rechmire sunt zugrăviţi doi războinici *Apiru*: aceştia poartă veşminte lungi,

---

[637] *Ibid.*, p. 109.
[638] *Ibid.*, p. 107.
[639] BuW 5, p. 1104.
[640] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 107.
[641] *Ibid.*, p. 107; 574 nota 107
[642] BUW 5, p. 1104.
[643] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 107-108.

albe, cu model brodat pe tivuri (zigzag la unul, linie punctată la celălalt) şi cu ciucuri la poale; coafura diferă (primul are părul până la urechi prins într-o diademă, iar al doilea are pe cap o caschetă egipteană); ambii sunt desculţi, iar ca armament unul ţine în mâna dreaptă un arc, pe spate atârnându-i o tolbă cu săgeţi, iar tovarăşul său în mâna dreaptă ceva ce seamănă cu un paloş, iar pe spate un pumnal în teacă; de asemenea, pe umărul drept ambii susţin câte o amforă şi respectiv un crater[644]. Această pictură ne oferă informaţii importante despre vestimentaţia palestinienilor, care probabil nu se diferenţia de cea a evreilor din sec. 13.

În sec. 14-13 tratatele de vasalitate hitite invocă la final atât pe zeii habirilor cât şi pe cei ai SA.GAZ[645]. În sec. 14 habirii locuiau în Ugarit, după cum dovedeşte o listă a tributurilor percepute de către regele acestui oraş, Niqmad (?-1335)[646], dar şi în Alep, unde potrivit altor 2 liste cu oraşe din Ugarit habirii deţineau un cartier *Halpi 'apirim* [647]. Un edict al regelul hitit Hattusili 3 adresat egiptenilor asigură că nu a primit nici un refugiat habir din Ugarit, fie el om liber sau sclav, ci l-a predat înapoi[648].

Însă sec. 14 marchează decăderea stăpânirii egiptene în Palestina. Arhiva de la Tell el-ʻAmārna este o dovadă în acest sens. Scrisorile arhivei au fost expediate de prinţii canaaneni către faraonii Amenhotep 3 şi Akhenaton, oglindind intrigile şi conflictele dintre ei. Motivul îl constituie teritoriul. Regele Abdi-heba din Ierusalim cucereşte Kilti de la Şuardatu, iar aliatul său Lapaia din Sichem cucereşte cetatea Ghezer de la Milkiel. Este deci de înţeles că cei care i-au rămas fideli lui Şuardatu încercau tot ce le stătea în putere să îl detroneze pe cuceritor. Ei reuşesc să pună stăpânire pe o localitate vasală Ierusalimului, Beth Ninib, iar după moartea lui Lapaia, Milkiel se aliază cu habirii. Abdi-heba îi cere speriat ajutor faraonului, mai ales că nu se putea

---

644 BuW 5, p. 1104

645 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 108.

646 Edmond Jacob, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancient Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1960, p. 79.

647 *Ibid.*, p. 79.

648 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 109.

bizui pe fiii lui Lapaia. Regele Ierusalimului îl informează pe faraon că vechii săi aliaţi au predat ţara în mâinile habirilor, şi că însuşi guvernatorul egiptean al Palestinei, Pahamnata, simpatizează cu aceştia. Pe de altă parte, şi Milkiel şi Şuardatu cer ajutor împotriva habirilor (numiţi de această dată SA.GAZ), duplicitatea în politică nefiind deloc străină antichităţii. Un alt nefericit, regele Ribaddi din Biblos îl roagă la fel pe faraon să-i trimită armată ca sprijin, denunţându-l pe Abdi-aşirtu ca şef al SA.GAZ. Însă nonşalant, Abdi-aşirtu se declară credincios: „Iată, eu sunt un slujitor al regelui şi un câine al casei sale, întregul Amurri eu îl păzesc pentru rege."[649]. Abdi-aşirtu avea însă alte gânduri şi a profitat din plin de lipsa de reacţie a Egiptului.

Ultima atestare a habirilor în Egipt datează din timpul lui Ramses 4, care trimite o expediţie la carierele de la Hammamat, din care făceau parte şi 800 de habiri dintre arcaşii *'Anutiu* [650]. De altfel, din sec. 11 habirii nu mai sunt pomeniţi nici în documentele din Mesopotamia [651].

În Biblie עִבְרִי - *'ibrī* apare de 34 de ori, dintre care în 18 cazuri îi desemnează pe israeliţi spre diferenţă de stăpânii lor egipteni.[652]

Cazurile sunt următoarele:

1. când se vorbeşte de israeliţi în prezenţa unui străin

Cazurile se leagă mai ales de şederea israeliţilor în Egipt. Cu acest termen este apelat Iosif de către soţia lui Putifar (*Fac.* 39:17) şi de şeful paharnicilor (*Fac.* 41:12). Faraonul exterminării cere moaşelor să-i ucidă pe noii născuţi ai evreicelor (*Ieş.* 1:16.22). Fiica sa îl recunoaşte pe Moise ca fiind un copil de-al evreilor (*Ieş.* 2:6). La fel când un israelit se adresează unui egiptean, se numeşte pe sine evreu (Iosif în *Fac.* 40:15) sau pe conaţionali (sora lui Moise în *Ieş.* 2:7). De asemenea se întâlneşte expresia de „Iahve Dumnezeul evreilor" (*Ieş.* 3:18; 5:3; 7:16; 9:1.13) în cuvântările lui Moise şi Aaron către faraonul asupririi. De câteva ori redactorul însuşi îl foloseşte

---

[649] B. D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 63.
[650] *Ibid.*, p. 53.
[651] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 206.
[652] E. Lipiński, „'Apīrū et Hébreux", *BiOr* 42 (1985), p. 564.

pentru a-i distinge pe israeliţi de egipteni (*Fac.* 43:32; *Ieş.* 1:15; 2:11.13). Filistenii îi numesc aşa pe duşmanii lor (*1Reg.* 4:6.9; 13:19 [13:18 LXX]; 14:11; 29:3), Saul îşi vesteşte victoria asupra filistenilor cu cuvintele „să audă evreii !" (*1Reg.* 13:3), iar redactorul face chiar el din nou diferenţierea (*1Reg.* 13:7; 14:21).

2. ca termen juridic în *Ieş.* 21:2-6; *Deut.* 15:12-17 (preluat şi de *Ier.* 34:14)

Legea din *Ieş.* 21 nu explică dacă prevederile sale se aplică numai israeliţilor sau dacă se are în vedere şi un străin. În opinia lui Roland de Vaux „cuvântul *'ivri* de aici este opus celor două apelative, *hofşi* şi *le'olam* şi trebuie să fie considerat el însuşi drept un apelativ. Termenul exprimă o stare de robie temporară şi a fost împrumutat de la vecinii Israelului, anterior epocii regalităţii; el rămâne ca un arhaism în limbajul juridic"[653].

În afară de cazurile de mai sus, *Fac.* 14:13 şi *Iona* 1:9 se singularizează ca reluări târzii ale termenului, un fel de arhaisme voite, ca şi în Deuteronom sau în cartea lui Ieremia. În rest, folosirea frecventă se înregistrează în epoca premonarhică şi începutul celei monarhice[654].

E. Lipiński l-a pus în legătură pe עִבְרִי cu *aššurāyu* „asirian" şi *aššurāyītū* „asiriană" din legislaţia medo-asiriană, termeni care desemnau o clasă inferioară a oamenilor liberi.[655]

Foarte interesant că Septuaginta a încercat să traducă termenul עִבְרִי prin ὁ δοῦλος „rob", „sclav" (*Iona* 1:9; *1Reg.* 13:3; 14:21) sau prin ὁ περάτης "emigrant"[656] (*Fac.* 14:13), care provine de la πέρα „dincolo" (în greaca clasică există cuvântul περαίος care înseamnă chiar „situat dincolo", ceea ce reprezintă varianta traducerii lui Avram *ha-'ivri* ca "cel situat dincolo de

[653] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 204.
[654] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 203.
[655] E. Lipiński, „'Apīrū et Hébreux", p. 565.
[656] Bailly sub voce 1516.

Eufrat"). Avraam este numit evreu în *Fac.* 14:13 (הָעִבְרִי - *hāʿiḇrī*), ceea ce în *Berešit rabbah* înţeles ca „cel de dincolo".[657]

Din punct de vedere fonetic, se pare că forma autentică a denumirii este *'Apiru*, aşa cum stabilesc documentele egiptene şi feniciene de la Ugarit. În scrierea cuneiformă transliterarea s-a făcut defectuos, pentru că, neexistând guturala *'ain*, s-a recurs la transcrierea silabică prin *ḫa*, şi pentru că a doua silabă are, aşa cum am mai spus, o valoare dublă *pi* dar şi *bi* (de aceea se putea citi şi *habiri*).

După opinia curentă *habiri*-i reprezentau un element social. „Pare mai degrabă că este vorba de o pătură socială inferioară, foarte fluctuantă, fără proprietăţi şi probabil fără legături de rudenie şi care constituia un pericol pentru stat. «Evreu» ar însemna astfel, nu aparteneţa unei persoane la un popor, ci condiţia sa socială şi juridică."[658] Referitor la israeliţi, etichetarea drept „evrei", făcută la început de străini în sens peiorativ, din cauza condiţiei sociale modeste, a fost acceptată treptat chiar de ei înşişi, menţinându-se până astăzi. Transformarea termenului din social îmtr-unul etnic se reflectă de exemplu în lista genealogică din *Fac.* 10, unde la v. 21 şi 25, Iahvistul (J) introduce ca strămoş al Israelului pe Hever, personificarea eponimă a habirilor.

Pe aceeaşi linie de idei se situează William Foxwell Albright, care în 1954 derivă *habiru* de la akkadianul *eperu*, presupunând ca intermediuar rădăcina vest-semitică *'pr* „a aproviziona", şi deducând de aici că habirii sau „evreii" trebuie definiţi drept o pătură clientelară statului sau anumitor particulari[659]. Trebuie însă adăugat că rădăcina *'pr* nu este atestată, deci rămâne o speculaţie. Părerii lui Albright i s-au alăturat apoi A. Goetze şi M. Greenberg.

---

[657] *Berešit Rabbah* 42:8: „Rabbi Yehudah spune: Toată lumea era de o parte, iar el era «de cealaltă parte»".

[658] G. von Rad, *La Genèse*, Édition Labor et Fides, Genève, 1968, pp. 375-376.

[659] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 109.

O altă încercare de a descifra etimologia au făcut-o R. de Langhe în 1954, urmat de Édouarde Dhorme, tot în 1954[660], care indică akkadianul *eperu* „praf" (în ebraică עָפָר - *'āpār*), după părerea lor habirii fiind „cei prăfuiţi", poreclă dată de orăşenii care şi vedeau pe beduini venind cu caravanele ridicând nori de praf[661]. Ulterior şi Albright a simpatizat cu această ipoteză întrucât coincidea cu ideea sa despre *donkey nomads*, beduini care se ocupau cu comerţul pe măgăruşi. În 1965, M. B. Rowton lansează o nouă abordare: el crede că termenul akkadian *eperu* şi-a lărgit sfera semantică, primind cu timpul înţelesul de „pământ", „teritoriu", iar prin habiri se desemnau acei „oameni ai Teritoriului (adică ai regiunilor împădurite, care nu se aflau în posesia nimănui - *No man's land*)", în româneşte „oameni fără căpătâi". Prin urmare erau dezertori şi fugari care se ascundeau în păduri şi organizau de aici raiduri de pradă[662].

Roland de Vaux se numără printre puţinii care au rămas înclinaţi către atribuirea unui sens etnic cuvântului.

> „Trebuie să fie atribuit un sens etnic celor două utilizări izolate ale cuvântului în *Ion.* 1:9 (cf. v. 8) şi *Fac.* 14:13, dar aceste două cazuri sunt arhaisme deliberate. Cuvântul ar părea că are în egală măsură un sens etnic în textele referitoare la şederea în Egipt. E adevărat că Iosif e numit «evreu» în timp ce rămâne sclav şi că nu mai este astfel după ridicarea sa în rang de către faraon, ceea cea ar putea să semnifice că *'ibri* exprimă o poziţie socială; dar, în *Fac.* 40:15 Iosif spune că a fost luat din «ţara evreilor», în care sensul etnic este dificil de contestat".[663]

Precizează însă că „se poate presupune ca o desemnare etnică să devină un apelativ", neexcluzând aşadar un sens legat de poziţia inferioară în societate[664]. Practic el nu face decât să inverseze cronologic ordinea

---

[660] É. Dhorme, „Les Habirou et les Hébrex", *RB* 211 (1954), p. 261 – [*neconsultată*]
[661] E. Jacob, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancient Testament*, p. 79; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 109.
[662] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 110.
[663] *Ibid.*, p. 203.
[664] *Ibid.*, p. 112.

sensurilor: întâi cel etnic apoi cel social, în timp ce teoriile de mai sus dau cîştig de cauză celui social. Obiecţiilor cu privire la aria prea largă de răspândire a numelui, le răspunde că aceasta nu exclude calitatea de a fi o etnie propriu-zisă, dând ca exemplu pe amoriţi, care se întâlnesc pe o regiune foarte extinsă. Cât despre varietatea onomastică a habirilor, aceasta se explică simplu prin adoptarea onomasticii din statele în care trăiau. De Vaux afirmă că forma *habiru* corespunde în akkadiană substantivelor nume de categorii, a căror echivalenţă în ebraică este substantivul segolat (adică format prin vocalizarea cu doi de *e* scurt), în cazul nostru עֵבֶר - *'ever*, care apoi trece uşor în עִבְרִי - *'iḇrī*, acesta din umă fiind modelul clasic al gentilicelor ebraice (ale numelor tribale)[665].

O ipoteză nuanţată o propune M. Rowton. El este de acord cu caracterul social al termenului *ḫapiru*, dar acesta desemna „detribalizaţi, din moment ce în societatea tribală aceştia sunt cei care constituie în primul rând dezrădăcinaţii din punct de vedere economic şi social".[666] În baza acestei nuanţări, poate şi să identifice termenii *ḫapiru-'iḇrī* şi să-i separe: „the terms *'apirû* and *'ibrî* denote approximately - but not quite - the same thing. The term *'apirû* denotes the uprooted, the social outcast, whether from tribal society or from urban society. The term *'ibrî* is confined to the uprooted from tribal society, and therein only to the detribalized from one tribal people, Israel".[667] Prin aceasta Rowton confirmă interrelaţionările dintre dimensiunea socială şi cea etnică a fenomenului.[668] Într-un articol ulterior, Rowton echivalează *ḫapiru* şi cu „parasocial element".[669]

---

[665] *Ibid.*, p. 208.

[666] Michael B. Rowton, „Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apirū-'Ibrîm", *JNES* 35 (1976), p. 18.

[667] *Ibid.*, p. 19.

[668] Giorgio Buccellati, „'Apirū and *Munnabtūtu* - The Stateless of the First Cosmopolitan Age", *JNES* 36 (1977), p. 145. Buccellati însuşi propune corelarea termenilor *ḫapiru* şi *munnabtūtu* „fugar".

[669] Michael B. Rowton, „Dimorphic Structure and the Parasocial Element", *JNES* 36 (1977), p. 183. În această ordine de idei îl identifică pe Avraam cu un conducător parasocial („parasocial leader" - p. 195).

J. Bright consideră că printre *ḫabirii* din Egipt erau „componente ale Israelului de mai târziu".[670] Același lucru îl susține și Y. Aharoni.[671]

Referitor la patriarhi, עִבְרִי apare în *Fac.* 14 (14:13) și în istoria lui Iosif (*Fac.* 39:14; 40:15; 41:12; 43:32). Însă cercetătorii germani contestă istoricitatea textului din *Fac.* 14, iar pe de altă parte se consideră că istoria lui Iosif nu face parte din istoria patriarhilor (fiind ca gen literar un roman, complet diferit ca structură de saga patriarhilor); de aceea rămâne că patriarhii nu erau numiți inițial עִבְרִי.[672]

În general *ḫapirū* sunt: (1) bande de oameni înarmați, folosiți fie de către prinți fie acționând pe cont propriu, (2) soldați plătiți de stat, (3) o clasă de slujitori, (4) bandiți, (5) elemente izolate din societate, (6) prizonieri folosiți ca muncitori. Cu o singură excepție este avut în vedere un semi-nomad.[673]

Interesant cum s-au raportat diferitele teorii despre intrarea în posesia a țării. În vreme ce Alt arată că *ḫabiru* sau *SA.GAZ* nu sunt invadatori din afară, ci aparțin direct societății canaanite, considerându-i de aceea complet deosebit de israeliți și ținând cont mai ales de faptul că altfel nu s-ar explica de ce israeliții, la trei secole după, se înțeleg pe ei înșiși atât de diferiți de canaanei[674], G.E. Mendenhall tinde să-i apropie foarte mult pe *ḫabiri* de israeliți, ambii reprezentând de fapt același proces de „retragere" față de autoritatea aristocrației urbane.[675]

5.7. Exodul sub Merneptah

O părere foarte răspândită îl identifică pe Merneptah (sau Mineptah) cu faraonul Exodului. Punctul de plecare pentru această teorie îl constituie

---

[670] J. Bright, *A History of Israel*, p. 111.
[671] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 195.
[672] W. Leineweber, *Die Patriarchen*, p. 89.
[673] *Ibid.*, p. 101.
[674] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 171-172.
[675] G.E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine", p. 72-73.

interpretarea specifică dată aşa numitei stele „Israel" din anul al 5-lea de domnie al faraonului.

Se presupune astfel că asuprirea a început sub Sethi 1, a fost continuată sub Ramses 2, iar Exodul a avut loc la începutul domniei lui Merneptah.[676] O ipoteză incitantă o prezintă Maurice Bucaille. El încearcă să combine datele biblice cu cele obţinute din egiptologie, considerând că Merneptah a murit urmărindu-i pe evreii angajaţi în Exod.[677] De altfel, mumia lui Merneptah a fost descoperită în 1898 la Theba de către arheologul Loret, ceea ce ar înseamna, după teoria lui Bucaille, ori că relatarea biblică este exagerată (pentru că după ea corpul faraonului a fost înghiţit de mare, şi deci nu putea fi mumificat), ori că nu Merneptah a fost faraonul Exodului.

Stela Israel va fi discutată mai în detaliu într-o secţiune specială.

5.8. Exodul sub Ramses 3

După o teorie mai nouă, susţinută de Gary A. Rendsburg, Exodul ar fi avut loc în anii 1100, în timpul faraonului Ramses 3 (1195-1164). Tot în sec. 12 s-ar fi petrecut şi cucerirea Canaanului. Exodul a fost avantajat de problemele egiptenilor cu popoarele mării. Mai precis, Exodul s-ar fi petrecut probabil prin 1175, coincizând cu războiul împotriva popoarelor mării.[678]

Această teorie a Exodului şi a cuceririi în sec. 12 a susţinut-o mai înainte şi M. B. Rowton; el susţine şi un Exod dublu, al doilea fiind cel din sec. 13.[679]

Mai întâi, Rendsburg îl citează pe arheologul Israel Finkelstein[680], arătând că sunt dovezi suficiente împotriva presupusei revolte de ţărani, aşa

---

[676] EJ vol. 6, p. 1047.

[677] Maurice Bucaille, *Les momies des pharaons et la médicine. Ramsès II à Paris. Le pharaon et Moïse*, Séguier, 1987, pp. 147-151 *apud* N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 316.

[678] G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100s", *VT* 42 (1992), p. 516; 527.

[679] „The Problem of the Exodus" *PEQ* 85 (1953), pp. 46-60 *apud* G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus", p. 527 n. 52.

[680] I. Finkelstein, *Ha-'Arkheologia shel Tequfat ha-Hitnahalut ve-ha-Shoftim*, Tel-Aviv, 1986 = *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988

cum e considerată de Mendenhall şi Gottwald cucerirea Canaanului: 1) cele mai vechi aşezări israelite sunt în zone unde cananiţii nu locuiau, 2) oraşele canaanite au continuat să înflorească în regiuni alăturate de aria ocupată de israeliţi, 3) cultura materială a israeliţilor indică un fundament pastoral; pe de altă parte totuşi, I. Finkelstein arată că nu sunt nici dovezi pentru conchistă. Mai degrabă el ar susţine o infiltrare pacifistă, care s-ar fi petrecut prin sec. 12.[681]

Rendsburg foloseşte termenii „cucerire / aşezare" (*conquest / settlement*), motivând că cea mai plauzibilă ipoteză este o combinare a celor două teorii (cucerire şi infiltrare paşnică). Tradiţia biblică menţionează aspectul cuceririi (militar), pentru că acesta era mai adecvat relatării epice decât infiltrarea paşnică. Concluzia sa este că „aşadar, într-adevăr, a avut loc un Exod şi acesta poate fi datat, dar relatarea prezentată de autorul biblic abundă în calităţi epice."[682] Aceasta nu înseamnă că relatarea biblică este considerată legendă, ci că autorul biblic insistă pe naraţiune. Din capul locului, Rendsburg este de acord cu R. Giveon[683], care spune tranşant: „Noi credem că Exodul a fost un eveniment istoric, deşi este puţin dovedit de surse în afara tradiţiei literare din Biblie.".

Rendsburg aduce în sprijinul teoriei sale şi date arheologice. David Ussishkin, care a condus excavaţiile din Tell ed-Duweir (Lachiş), arată că stratul VII aparţine secolului 13; s-a constatat o distrugere prin incendiere a stratului VI (prima jumătate a sec. 12) şi o distrugere totală prin incediere (locul fiind apoi abandonat) în jur de 1150. R. S. Borass şi L. T. Geraty, care au efectuat săpături la Tell Hesban (Heşbon) au constatat că cel mai vechi nivel de ocupaţie (stratul XXIV) a început în jur de 1200. În zona centrală deluroasă au fost descoperite o seamă de aşezări pe locuri neocupate, toate datate în sec. 12: ʿIzbet Ṣarṭah, Ghilo, Şilo, Ai, Ḫirbet Raddana etc. Aceasta ar

---

[681] G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus", pp. 510-511.

[682] *Ibid.*, pp. 511-512.

[683] „Archaeological Evidence for the Exodus", *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* (1983-1984), p. 43 *apud* G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus", p. 512 n. 5.

dovedi că israeliţii au venit abia în sec. 12, mai ales că Sfânta Scriptură spune că tocmai zona centrală a constituit prima aşezare a israeliţilor. Şi în Neghev s-au scos la lumină aşezări israelite: Tell es-Seba' şi Tel Masos, tot din sec. 12. Modelul aşezărilor indică un popor semi-nomad, care tranzitează spre viaţă sedentară. Y. Yadin a condus cercetările arheologice la Meghiddo, concluzionând că aşezarea din stratul VII-A a fost distrusă aproximativ prin 1130. În continuare, construcţiile din stratul VII-B erau sărăcăcioase, iar oraşul a rămas nefortificat; nu se mai continuă vechile temple şi *bamah*, ceea ce dovedeşte că în stratul VII-B era o populaţie nouă. J. A. Callaway, care a cercetat situl de la Ai, a declarat că istoria cuceririi cetăţii Ai (*Ios.* 7-8) e adevărată şi s-a petrecut în sec. XII, dar apoi a retractat. A. E. Glock a efectuat săpături la Ta'anaḵ, unde a descoperit case sănătoase cu numeroase instalaţii atât în sud cât şi în vest, datând din sec. 12, care au fost complet distruse în jur de 1125. Rendsburg consideră că aceasta confirmă *Ios.* 17:11-13; *Jud.* 1:27-28, că Manase nu i-a cucerit pe canaaniţi din Ta'anaḵ şi Meghido în timpul lui Iosua; *Jud.* 5:19 ar indica faptul că cel puţin Meghido nu era locuit în timpul judecătorilor Barac şi Debora, iar victoria asupra lui Sisera poate fi pusă în legătură cu distrugerea Ta'anaḵ-ului, ceea ce ar însemnă că Iosua nu a distrus Ta'anaḵ şi Meghido în sec. 12, dar mai târziu, în acelaşi secol, israeliţii au făcut-o. La Ghibeon s-a constatat că din Bronzul târziu nu s-au păstrat decât câteva piese de ceramică în morminte; în Fier I şi II oraşul înfloreşte. Toate acestea ar duce la concluzia că, dacă sunt adevărate, evenimentele din *Ios.* 9-10 s-ar fi petrecut în sec. 12.[684]

Rendsburg oferă şi o nouă interpetare a stelei lui Merneptah. Aceasta s-ar fi referi la Israel în timpul sclaviei egiptene. Argumente ar fi: determinativul pentru „popor" (ceea ce înseamnă că nu erau o ţară străină, ci trăiau în Egipt), faptul că autorul imnului ştia că Israel e originar din Canaan şi de aceea îl include între Canaan şi Hurru. El crede că dacă ar fi identificată cu victoria egiptenilor asupra evreilor după ce aceştia s-au aşezat în Canaan, campania egipteană ar fi trebuit menţionată şi în Sfânta Scriptură.

---

[684] G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus", pp. 514-516.

Vorbind despre determinativ, este interesant că „Israel" se aseamănă cu popoarele mării în afară de Aqawasha, prin faptul că sunt un popor fără ţară (ceea ce e adevărat pentru că popoarele mării invadau Egiptul), pe când libienii au atât determinativ pentru ţară străină, cât şi pentru popor; dar şi determinativul folosit pentru Israel se deosebeşte de celelalte determinative folosite pentru popoarele mării, prin faptul că are inclus şi semnul „femeie" (B2 la Gardiner), ceea ce înseamnă că erau un popor întreg, atât bărbaţi cât şi femei cu copii, ceea ce se potriveşte cu situaţia sclaviei.[685]

Există după părerea lui Rendsburg şi dovezi biblice pentru datarea Exodului şi a cuceririi Canaanului în sec. 12:

1. *Ieş*. 13:17: „Dumnezeu nu i-a dus pe drumul filistenilor... ca să nu vadă război". Socotit în prezent anacronism, din pricina menţionării „filistenilor", versetul se potriveşte dacă Exod a avut loc în timpul lui Ramses 3, când şi filistenii atacau Egiptul, de aceea Israel călătoreşte mai la sud. O aluzie la contemporaneitatea Exodului israelit şi a mişcării filistene ar fi *Am*. 9:7.
2. În *Ios*. 13:1-3 districtele filistene sunt numite „cele care mai sunt de luat". Acesta devine explicabil cel mai bine dacă filistenii au sosit cu puţin mai înainte sau chiar în timpul venirii israeliţilor.
3. Genealogia lui David (*Rut* 4:18-22; *1Paral*. 2:5-15) cuprinde numele Nahşon - Salmon - Boaz - Obed - Iesei - David (care a domnit între 1010-970). Nahşon e menţionat şi la Exod (*Ieş*. 6:23) în calitate de cumnat al lui Aaron şi în *Num*. 1:7 ca prinţ al lui Iuda. Propunând o medie pentru o generaţie de 30 de ani, Rendsburg ajunge la concluzia că Nahşon a fost cu 150 de ani înainte de David, deci în jur de 1150.
4. Aşa se poate explica de ce Ionatan, nepotul lui Moise, şi Pinehas / Fineas, nepotul lui Aaron, erau activi la finele perioadei judecătorilor (*Jud* 18:30; 20:28)

[685] *Ibid*., pp. 517-518.

5. Aşa se poate explica de ce Iair apare şi în relaţie cu Moise (*Num* 32:41), dar şi ca judecător (*Jud* 10:3-5). Deja R. de Vaux a pledat pentru identificarea celor două nume într-o singură persoană.

Sunt invocate în plus şi câteva argumente *ex silentio*: nu se menţionează vreun contact cu Egiptul nici în Iosua nici în Judecători, situaţia care nu s-ar explica satisfăcător decât dacă evenimentele biblice (cucerirea / aşezarea) ar fi după 1150, de când influenţa egipteană în Canaan dispare; nu se poate răspunde la întrebarea de ce nu e menţionat Egiptul, prin faptul că israeliţii nu ar fi stat în zonele cu mare influenţă egipteană, pentru că ei s-au aşezat în tocmai la Meghido, Lachiş, Betşemeş, Betşean şi Ghezer, unde influenţa egipteană era puternică.[686]

5.9. Exodul sub Ramses 10 sau 11

Eerdmans crede că timpul Exodului trebuie fixat după Ramses 4, începând de la care *'apuriu* nu mai sunt menţionaţi.[687] *Fac.* 15:16 menţionează 4 generaţii de la intrarea în Egipt până la Exod, ceea ce înseamnă o şedere de 75-80 de ani, socotind anii unei generaţii de circa 20 de ani. De aceea Eerdmans fixează Exodul sub Ramses 10 sau 11, socotind intrarea în Egipt sub faraonul Septah.[688]

În *Fac.* 15:13 apar 400 ani, pe care Eerdmans îl consideră un număr rotund. La *Ieş.* 12:40 apar dimpotrivă 430 de ani. De aceea, cercetătorul german spune: „Mi se pare probabil ca dubla tradiţie din *Fac.* 15 să se clarifice din faptul că Exodul nu a fost doar o emigrare a fiilor lui Israel în sens propriu, ci şi ceilalţi «evrei» s-au eliberat şi au ieşit. Triburile înrudite au ocupat apoi treptat Palestina. Aceştia nu erau nomazi, când au ieşit din Egipt. De aceea s-au luptat ca în Canaan să ocupe o zonă locuibilă şi nu s-au gândit deloc să ducă în pustiu o viaţă de nomad liberă. Israel a avut conducerea, iar

---

686 *Ibid.*, pp. 520-525.
687 B.D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels*, p. 72.
688 *Ibid.*, p. 73.

descendenţii acelor «evrei» care au locuit sub Ramses 2 în Egipt au fost asimilaţi de Israel şi au devenit ulterior poporul Israel. Ei însă ştiau că şederea în Egipt a durat o perioadă foarte mare; de aceea tradiţia celor 400 de ani ar ţine de aceşti «evrei»... Intrarea în Egipt a primilor evrei ar fi avut loc înainte de Thutmosis 3, pentru că la asediul cetăţii Ioppe de sub domnia sa evreii slujeau în armata egipteană. Intrarea evreilor propriu-zişi a avut loc sub Siptah în jurul anilor 1210. Ieşirea a avut aşadar loc în jur de 1130."[689]

5.10. Exodul sub Ramses 2

Cei mai mulţi cercetători consideră însă data Exodului sec. 12, mai exact în timpul lui Ramses 2 (1279-1212; în cronologia mai extinsă începând cu 1290).[690]

Conform cu *Ieş*. 1:11 Exodul s-ar fi produs după 1279/1290 (adică după urcarea pe tron a faraonului). Deşi după *Ieş*. 2:23a Exodul s-ar fi petrecut în timpul unui faraon care i-a succedat primului (ar însemna atuncă că sub Merneptah), totuşi majoritatea consideră că cel mai probabil Exodul a fost tot sub Ramses 2, deci în jur de 1250.[691]

O variaţie o prezintă egiptologul Nicolas Grimal. După părerea sa, Moise a beneficiat de învăţământul de stat destinat viitorilor funcţionari (sub Horemheb); faraonul asupririi e Sethi 1, când sunt începute muncile la Pi-Ramses.[692] Moise revine din Madian sub Ramses 2. „Refuzul regelui de a-i lăsa pe evrei să meargă în deşert poate de aceea să fie înţeles, zona fiind, mai ales între anii al 2-lea şi al 8-lea de domnie, foarte puţin sigură. Şi alte elemente pledează pentru domnia lui Ramses II: localizarea capitalei, moartea prinţului

---

[689] *Ibid*., p. 73-74.

[690] Emilian Cornitescu, „Descoperirile arheologice din Ţara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920-1970) şi raportul lor cu Vechiul Testament", *StTeol* 34 (1982), nr. 9-10, p. 653-654; D. Stamatoiu, „Exodul şi călătoria poporului evreu", p. 714.

[691] V. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 366; E. Cornitescu, „Descoperirile arheologice din Ţara Sfântă în ultimii 50 de ani", p. 657.

[692] N. Grimal, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, p. 315.

moştenitor, care este într-o oarecare măsură oglindirea realităţii istorice."[693] În acest caz ar fi vorba despre Amun-her-hepeşef, primul copil al lui Ramses 2. Egiptologul Kent Weeks a descoperit chiar mormântul care îi aparţine lui Amun-her-hepeşef (nr. 5 din Valea Regilor). Amun-her-hepeşef e menţionat în templul de la Abu Simbel, dar este menţionat apoi ca decedat în templul lui Nefertari. De aici rezultă că a murit în jur de 1262, când poate că a avut loc Exodul.

La întrebarea de ce Exodul nu a fost înregistrat în cronicile egiptene, răspunde J. Bright: el nu a prezentat interes istoric pentru faraon încât să fie menţionat.[694]

De altfel în cartea Cronicilor (*1Paral.* 6:35-37) sunt înregistrate 12 generaţii de mari preoţi care s-au succedat între Exod şi regele Solomon; durată medie presupusă a fiecărui mare preot ar fi de 25 ani, ceea ce ne-ar conduce la un total de 300 ani. Exodul s-ar fi întâmplat astfel în prima jumătate a secolului 13, deci aproximativ în 1270.[695]

5.11. Stela lui Merneptah

O importanţă deosebită o are aşa numita stelă „Israel" din timpul lui Merneptah (1212-1202).[696]

Ea a fost descoperită în 1895 de Flinders Petrie în templul funerar al lui Merneptah (Amenophium) de la vest de Theba şi se află azi la Muzeul din Cairo.[697] Fl. Petrie îşi anunţă descoperirea în revista *Academy* la 11 aprilie 1896. Stela este de granit negru şi i-a aparţinut iniţial lui Amenophis 3, fiind pusă în templul său şi descriind poetic construcţiile faraonului dedicate lui

---

[693] *Ibid.*, p. 316.
[694] J. Bright, *A History of Israel*, p. 112.
[695] EJ vol. 6, pp. 1044-1045.
[696] *Neconsultate*: Manfred Görg, „Israel in Hieroglyphen", *BN* 106 (2001), p. 21-27. Kenneth Anderson Kitchen, „The Physical Text of Merneptah's Victory Hymn (The «Israel Stela»)", *JSSEA* 24 (1994), pp. 71-76. Colleen Manassa, *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*, New Haven, 2003 (Yale Egyptological Studies 5).
[697] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 456.

Amon-Ra. În timpul faraonului eretic Akhenaton (Amenophis 4) a fost martelată, dar sub Seti 1 restaurată. A fost refolosită de Merneptah, care o înscrie pe verso cu victoria sa în special împotriva libienilor. Are în total 28 de rânduri, datând din anul al 5-lea, luna a 3-a, sezonul Epiphi adică al ploii, ziua a 3-a. După datarea cea mai nouă, ea provine din anul 1207.[698]

Redau în continuare conținutul ultimei părți a stelei[699]:

ANET^{3}:	C. Daniel:
The princes are prostrate, saying: «Mercy!»	*Regii-au fost zdrobiți și spun: «Aman!»*
No one raises his head among the Nine Bows.	*Din rândul celor Nouă Arcuri, nu-și ține nimeni capul sus;*
Desolation is for Tehenu; Hatti is pacified;	*Libia e devastată; Kheta e pacificată;*
Plundered is the Canaan with every evil;	*Canaan e jefuită amarnic;*
Carried off is Ashkelon; seized up is Gezer;	*Ascalon e surghiunită jalnic; Geser este*
Yanoam is made as that which does not exist	*cucerită;*
Israel is laid waste, his seed is not;	*Ianoam a dispărut aproape;*
Hurru is become a widow for Egypt!	*Izrael este pustiu, a pierit sământa lui;*
All lands together, they are pacified	*Palestina-i văduvită de Egipt;*
Everyone who was restless, he has been	*Toate țările sunt liniștite;*
bound by the King of Upper and Lower Egypt:	*Cel ce iscă tulburare cade rob,*
Ba-en-Re Meri-Amon; the Son of Re: Mer-ne-	*zace-nlănțuit de Merneptah,*
Ptah Hotep-hir-Maat, given life like Re every day.	*Zi de zi răsară el tot așa ca zeul Ra!*

În legătură cu rândul al 27-lea, au fost propuse 4 variante de traducere: „Israelul zace în paragină și nu are nici o sămânță (semănătură)", „Israel – oamenii (locuitorii) lui sunt puțini, cerealele lui nu mai sunt", „Israelul nu are descendență (posteritate); rasa lui nu mai există" și în sfârșit „Israelul

---

[698] L. E. Stager, *Merneptah, Israel and Sea People. New Light and Old Relief*, in *Eretz-Israel*, t. 18, 1985, pp. 50-60 *apud* J.-M. van Cangh, „Les origines d'Israél et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire", RTL 22 (1991), fasc. 3, p. 312.

[699] *ANET*^{3}, p. 378; *Faraonul Kheops și vrăjitorii. Povestirile Egiptului Antic*, prefață, traducere și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, „Biblioteca pentru toți", Editura Minerva, București, 1977, p. 142.

este nimicit, posteritatea lui nu mai există (el nu mai are descendenţi)".[700] Stela nu se referă însă la ieşirea israeliţilor din Egipt, ci la intervenţia armată a lui Merneptah în timp ce israeliţii se aflau în călătoria prin pustiu.[701]

Ursula Kaplony-Heckel traduce „Israel este pustiit, nu are seminţe"[702]; G. Fecht: „Israel zace pustiu, nu are sămânţă"[703]. La fel şi E. Hornung.[704]

Unii cercetători resping o acţiune militară a lui Merneptah în Canaan, pe motivul că textul are caracter poetic[705] şi că sunt menţionate Yeno'am şi Askalon, care ar fi de fapt reluate din textele de victorie faraonilor Sethi 1 şi Ramses 2. Apoi este ciudat ca două puncte forte ale stăpânirii egiptene în Palestina, Ascalon şi Gezer, să fie distruse.[706]

Totuşi sunt şi suficiente dovezi ale campaniei militare în Canaan[707]. În inscripţiile de la Amada, Merneptah este numit „cel care a supus Ghezerul".[708] O campanie asiatică este atestată şi de Papirusul *Anastasi* 3 verso pp. 5-6: „A urcat (în Siria) servitorul Thoth, fiul lui Sakalmu din Gaza etc.; care trebuie să meargă la locul unde era regele." De asemenea nişte ofiţeri acuzaţi de trădare sau de neglijenţă sunt chemaţi în justiţie în fortăreţa Zaru. Şi într-o corespondenţă din anul al 8-lea al lui Merneptah, păstrată în papirusul din Bologna, se indică mişcări de cavalerie între Egiptul de Jos şi Siria.

---

[700] E. Cornițescu, „Descoperirile arheologice din Egipt, Asiria, Babilonia, Siria, Asia Mică, Fenicia şi Arabia care au legătură cu datele din Vechiul Testament", *StTeol* 36 (1984), nr. 7-8, p. 552.
[701] *Ibid.*, p. 552.
[702] *TUAT* I/5, p. 552.
[703] Gerhard Fecht, „Die Israelstele, Gestalt und Aussage", în: Manfred Görg (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1983 (ÄAT 5), p. 120.
[704] Erik Hornung, „Die Israelstele des Merenptah", în: Manfred Görg (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1983 (ÄAT 5), p. 232.
[705] Donald B. Redford, „The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela", *IEJ* 36 (1986), p. 199-200.
[706] J. von Beckerath *apud* H. Engel, „Die Siegesstele des Merneptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts", *Bib.* 60 (1979), p. 379.
[707] E. Cornițescu, „Descoperirile arheologice din Ţara Sfântă în ultimii 50 de ani", p. 635.
[708] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 457.

O sabie cu cartuşul lui Merneptah a fost descoperită la Ugarit, ceea ce atestă legătura cu Palestina.[709]

De altfel şi din însemnările unui şef de frontieră egiptean reiese că în anul al 3-lea de domnie al faraonului, comandantul arcaşilor din cetatea „izvoarele lui Merneptah care sunt în dealuri" s-a prezentat pentru o audiere în Sile.[710] Deja în 1903, Calice a identificat acest loc cu Mê Nephtoah (מֵי נֶפְתּוֹחַ; în LXX πηγὴ ὕδατος Ναφθω) (*Ios.* 15:9; 18:15), azi Liftah, la 3 mile nord-vest de Ierusalim pe calea spre Chiriat Iearim.[711] I-au urmat apoi M. Noth, J. Gray, Y. Aharoni , deşi împotriva identificării s-a exprimat D. Leibel, propunând un loc de popas cu apă pe drumul militar dintre Egipt şi Gaza.[712] Din anul al 8-lea de domnie s-a păstrat o scrisoare care înregistrează clanurile Şasu din Edom la fortăreaţa lui Merneptah.[713] S-a descoperit un cadran solar portativ cu cartuşul lui Merneptah la Ghezer, de asemenea un bol inscripţionat cu hieratică, pe care este menţionat an al 4-lea, probabil tot din timpul său, la Tell ed-Duweir. În sfârşit, citadela din Beth Şean a fost construită cel mai probabil de Merneptah.[714]

I. Singer consideră că relieful de la Karnak, care înfăţişează cucerirea Ascalonului[715] şi atribuit de obicei lui Ramses 2, ar înfăţişa de fapt tocmai campania asiatică a lui Merneptah. Relieful s-a păstrat fragemntar; el înfăţişează cucerirea a trei cetăţi fortificate şi înfrângerea de către egipteni a unor inamici în câmp deschis. Urmând lui F. Yurco[716], Singer identifică cele 3 cetăţi cu Ascalon (menţionat chiar în iscripţia adiacentă), Ghezer şi Yanoʿam, iar pe cei care luptă în câmp deschis cu israeliţii.[717] F. Yurco consideră că

---

[709] *Ibid.*, pp. 457-458.

[710] Papirusul Anastasi III, 2:4 în *ANET*[4], p. 258.

[711] E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 224.

[712] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 458

[713] *Ibid.*, p. 458.

[714] *Ibid.*, p. 458.

[715] *ANEP* # 334, p. 112.

[716] F. Yurco, „Merneptah's Palestinian Campaign", *JSSEA* 8 (1978), p. 70 – [*neconsultată*].

[717] I. Singer, „Merneptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period", *BASOR* 269 (1988), p. 3.

israeliţii sunt înfăţişaşi ca şi cananiţii (în robe lungi), şi nu precum *š3św* (în şorţuri).[718]

Cucerirea Ascalonului era motivată de aşezarea acestuia strategică: se afla pe drumul de coastă care lega Egiptul de Canaan, o continuare a Drumului lui Horus, care trecea prin Sinai. Cu acest drum se învecina şi Ghezer-ul, care însă flanca un alt drum, cel dintre Şefela şi ţinutul deluros.[719] În orice caz, Drumul lui Horus corespunde cu ceea ce *Ieş.* 13:17 numeşte „calea cea către pământul filistenilor" (דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים).

> „Se pare că Merneptah nu numai că şi-a consolidat controlul asupra drumului pe de coasta mării, ci a încercat să impună autoritatea egipteană şi asupra unor zone din ţinutul deluros interior. Conflictul cu triburile lui Israel, care în această perioadă erau deja stabiliţi în regiunea centrală deluroasă, trebuie probabil să fie înţeleasă în acest context"[720].

Pe aceeaşi linie de interpretare se situează şi R. de Vaux. El a concluzionat că, având în vedere situarea Ascalonului şi a Ghezerului în sud, iar a cetăţii Ienoam în nord, ar rezulta conform ordinii geografice urmărite de inscripţie că Israel trebuie să fie în nordul sau centrul Palestinei. Aceasta ar corespunde cu tradiţia patriarhului Israel de la Sichem şi Betel. Savantul catolic crede de aceea că în jurul anului 1220 un grup numit „Israel" era aşezat în Canaan.[721] Alt mersese mai departe, considerând că stela lui Merneptah, atunci când îi menţionează pe israeliţi, îi are în vedere pe cei din casa lui Iosif.[722]

Ianoam a fost identificată cu Tell en-Nāʿam (SV de lacul Tiberiadei, 20 km N de Beisan).[723]

---

[718] F.J. Yurco, „Merneptah's Canaanite Campaign", *JARCE* 23 (1986), p. 189-215 – [*neconsultată*]; cf. G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 33.
[719] I. Singer, „Merneptah's Campaign", p. 3.
[720] *Ibid.*, p. 4.
[721] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 366-367.
[722] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 163.
[723] H. Engel, „Die Siegesstele des Merneptah", p. 387.

D.B. Redford explică:

„Structura imnului sugerează că Isarel nu este un teritoriu ce corespunde cu Canaanul. Rezultă că Israel nu este o regiune geografică, ce ar sta alături de Hurru. Ci Israel este o entitate socio-etnică în cadrul regiunii Cananului, în aceeaşi manieră în care cele trei oraşe-stat sunt entităţi socio-politice în cadrul aceleiaşi regiuni geografice. Deci Israel, identificat prin determinativul pentru popor, este o entitate socio-etnică suficient de puternică pentru a fi menţionată alături de oraşele-stat majore, care a fost de asemenea neutralizată"[724].

D. Redford identifică Israelul cu nomazii *Şasu*, duşmani tradiţionali menţionaţi în epigrafia egipteană, dar neagă istoricitatea campaniei lui Merneptah.[725]

M.G. Hasel consideră că Israel „eset o entitate socio-etnică cu o structură socio-politică diferită de cea a oraşelor-stat", în cazul lui Israel „nu este nici un oraş-stat important pentru a fi distrus [...] pentru că Isarel este o entitate fără oraşe-stat". Expresia „sămânţa sa nu mai este" o raportează la „distrugerea sau capturarea sistemului de hrană al acestei entităţi"; „Israelul este un tip oarecare de societate agricolă". „Un sistem de subzistenţă bazat pe agricultură sugerează că Israelul ar fi descris în stelă ca un tip de popor sedentar, care ar locui în regiunea deluroasă fără să posede oraşe-stat". „Israelul [...]trăieşte probabil în localităţi şi aşezări rurale. Subzistenţa o constituia în primul rând pământul agricol, dar şi forme de pastoralism".[726]

Israel apare scris – *ysyry3r* (a se citit convenţional *isiriar*).

Pentru celelalte localităţi se foloseşte determinativul „ţară străină" (bumerang + munţi) sau „popor dintr-o ţară străină" (bumerang + bărbat + femeie + semn plural + munţi), pe când pentru Israel determinativul

[724] Michael G. Hasel, „*Israel* in the Merneptah Stela", *BASOR* 296 (1994), p. 51.
[725] D.B. Redford, „The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela", p. 199-200.
[726] M.G. Hasel, „Israel in the Merneptah Stela", p. 53-54.

„popor străin" (bumerang + bărbat + femeie + semn pentru plural). „Această diferenţă pare să indice faptul că Israelul e pus deoparte de către scrib ca ceva unic şi distinct"[727]. S. Yeivin a crezut de altfel că numele trebuie înţeles „ca o unitate etnică (şi teritorială)"[728]. Totuşi s-a afirmat pe de altă parte şi că nu se poate specula cu privire la lipsa determinativului „ţară" referitoare la Israel.[729] G.W. Ahlström, consideră că Israel este atât nume de teritoriu cât şi nume etnic.[730] Arătând că din punctul de vedere al limbii egiptene nu trebuie extrasă neapărat concluzia că Israel nu poate fi decât popor, el insistă în special pe desemnarea ca teritoriu, interpretând denumirea Israel ca o diviziune a ţării în contrapondere cu Canaan: Canaan ar fi zona urbană şi agricolă a Palestinei, iar Israel zona deluroasă, puţin locuită.[731]

Sunt două posibilităţi de citire: fie e înţeles ca determinativ – *ysyri3r fkt bn prt.f* „Israel zace pustiu şi nu mai are sământă", fie ca şi cuvânt de sine stătător (*rmṯ* „oameni") – *ysyri3r rmṯ.f kt bn prt.f* „Israel, oamenii săi s-au împuţinat şi sământa sa nu mai este".[732] Pentru că *fkt* ca verb nu e atestat, H. Engel îl urmează pe W. Spiegelberg, optând pentru a doua traducere.[733]

O altă problemă de traducere este dată de *prt* „sământă". Însoţită de determinativul „plug", *prt* înseamnă clar „sământă", iar însoţită de determinativul „falus cu lichid seminal" înseamnă „urmaşi, descendenţi". Aducând în discuţie cinci alte cazuri în care apare expresia „sământa lui/ei nu mai este", M.G. Hasel a arătat că indică distrugeri ale recoltelor (determinativul „plug" apare de fiecare dată) cauzate de campanii militare, în general prin incendiere: „Oraşele lor sunt făcute cenuşă, distruse, devastate, sământa lor nu mai este", „Focul ne-a pătruns, sământa noastră nu

[727] *Ibid.*, p. 52.
[728] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 26.
[729] H. Engel, „Die Siegesstele des Merneptah", p. 387.
[730] G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 28.
[731] Idem, *Who Were the Israelites?*, p. 39-40.
[732] H. Engel, „Die Siegesstele des Merneptah", p. 384.
[733] *Ibid.*, p. 386.

mai este". De aceea conchide: „fraza «sămânța nu mai este» se poate referi fie la distrugerea prin incendiere fie la folosirea ei ca şi hrană de către armata egipteană, fie la ambele".[734]

Pentru că Israel nu are determinativul „țară", ci „popor" s-a dedus că „Israel nu reprezenta pe atunci o unitate politică şi de asemenea că era înțeles ca o populație străină în Palestina. Important este că israeliţii sunt menționați aici ca agricultori, care nu vor putea trăi fără pământuri şi grâne."[735]

Această stelă din timpul lui Merneptah consituie prima menționare extrabiblică a Israelului.[736]

La polul opus valorificării istorice a stelei Israel se situează şcoala scandinavă (minimalistă). T.L. Thompson arată că „nu se poate afirma existența lui Israel al Bibliei doar pe evidența din stela Israel"[737]. Cu alte cuvinte spune că este o simplă atestare de nume, însă în spatele numelor se află realități diferite: Israel din stela lui Merneptah nu este cu siguranță acelaşi cu Israelul de mai târziu. Despre Israel se poate vorbi abia din EF II, anume statul cu capitala la Samaria.[738]

Această direcție de interpretare insistă pe valoarea literară şi mai puțin istorică. Israel a cărui sămânță nu mai e (în egipteană folosit pron. personal masculin) constituie o paralelă la Palestina (Hurru) se spune că a devenit o văduvă.[739] „*Ysr'el* este, de aceea, cel mai bine înțeles nu ca un nume de loc alături de oraşele palestiniene Gaza, Ascalon, Ghezer şi Yeno'am, menționate mai devreme în inscripție, ci [...] ca un eponim, personificându-i pe oamenii din Hurru ca un întreg, incluzând Gaza, Ascalon, Ghezer şi Yeno'am"[740]. „Rolul lui *Ysr'el* ca personificare a populației din Palestina şi soț al lui Hurru –

---

734 M.G. Hasel, „*Israel* in the Merneptah Stela", p. 53.
735 B. D. Eerdmans, *Die Vorgeschichte Israels*, pp. 54-55.
736 E. Cornițescu, „Descoperirile arheologice din Țara Sfântă în ultimii 50 de ani", p. 635
737 Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden, 1992 (Studies in the History of the Ancient Near East 4), p. 311.
738 *Ibid.*, p. 310-311.
739 Ingrid Hjelm / Thomas L. Thompson, „The Victory Song of Merneptah, Israel and the People of Palestine", JSOT 27.1 (2002), p. 14.
740 *Ibid.*, p. 15.

un nume regional care începând cu dinastia XVIII desemnează Palestina şi Coele-Syria – nu cuprinde nici o entitate etnică distinctă în cadrul Palestinei, ci întreaga populaţie menţionată în regiunea în care scribul lui Merneptah înţelesese Palestina egipteană, adică regiunea de la Gaza la Yeno'am"[741]. Emascularea Israelului şi văduvirea Palestinei se leagă de celebrarea Egiptului, şi în special a faraonului zeificat, care îi stăpâneşte pe supuşii săi. „Stela ne oferă cea mai veche atestare a numelui «Israel» ca eponim: ca o realitate literară. Nu se referă direct la un anume popor în istorie, ci metaforic ca eponim pentru populaţia din Hurru. Este de asemenea atestarea cea mai veche pentru maniera biblică de a-l înţelege pe patriarhul Isarel, personificându-i pe oameni, ca fiind căsătorit cu Palestina ca întreagă regiune"[742].

5.12. Numărul israeliţilor

Biblia oferă numere foarte ridicate pentru israeliţii care au ieşit din Egipt. După *Ieş.* 12:37 erau 600.000 de pedestraşi (*raglī* רַגְלִי), bărbaţi, afară de femei şi copii (la fel în *Num.* 11:21). După *Ieş.* 38:26 sunt 603.550 sunt cei care participă la colecta pentru Cortul Sfânt. La primul recensământ din *Num.* 1:46 numărul bărbaţilor începând cu vârsta de 20 de ani (cf. v. 3) se ridica la 603.550. La fel în *Num.* 2:32. La al doilea recensământ din *Num.* 26:51 numărul bărbaţilor majori era de 601.730.

De remarcat că numărătoarea se face în funcţie de criterii militare. Numărul însă este mult prea mare şi deci nerealist.[743] N.K. Gottwald îl numeşte chiar „ridiculously excessive". Luat aşa cum e, ar presupune ca israeliţii să fie în total, cu femei şi copii, aproximativ 2,5 milioane.[744] O atare populaţie nu putea fi hrănită într-o regiune din Delta Nilului (Goşen) în

[741] *Ibid.*, p. 16.
[742] *Ibid.*, p. 17.
[743] Justin McCarthy, *The Population of Palestine*, Columbia University Press, 1990 – după sursele otomane, în 1900 populaţia Palestinei era de 600.000 de oameni (94% arabi). Abia în 1948, populaţia s-a ridicat la 1,9 milioane (68% arabi).
[744] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 51.

condiţiile de atunci, cu atât mai puţin în deşertul Sinait. De remarcat că în text, israeliţii aveau în Egipt doar două moaşe (*Ieş.* 2:15).

În 1903 H. Holzinger a explicat numărul prin ghematrie. *Bᵉnē Yiśrā'ēl* בְּנֵי יִשְׂרָאֵל „poporul Israel" (*Num.* 1:2) are valoarea numerică" de 603, valoare miilor.[745] Pentru 550, după Holzinger, fie se ia în consideraţie *kol zāḵār... kōl yōṣē' ṣābā'* כָּל־זָכָר... כֹּל יֹצֵא צָבָא (*Num.* 1:20), care dă 551 (1 fiind Moise), fie *lᵉṣiḇ'otām* לְצִבְאֹתָם (*Num.* 1:3), care dă 563 (13 fiind Moise şi cele 12 căpetenii). P. Heinisch a luat în consideraţie pentru 550 *kol rō'š* כָּל־רֹאשׁ (*Num.* 1:2, dar în ordine inversă !), scrisă fără *'alef* quiescent. Totuşi ghematria a fost folosită abia începând cu epoca elenistică.[746]

C.J. Humpfrey alege o interpretare interesantă. Pentru că termenul אֶלֶף - *'elef* înseamnă atât „trupă", cât şi „o mie", el urmează egiptologului Flienders Petrie, care considera că israeliţii aveau de fapt 598 de trupe (numărul „trupelor" de la recensământul din *Num.* 1); cele 5 *'elef* rămase sunt de data aceasta „mii", la care se adaugă firesc 550. Deci israeliţii trecuţi de 20 de ani erau în număr de 5.500, împărţiţi în 598 de trupe, fiind firesc la vremea respectivă ca o trupă să fie formată din 8-10 oameni. Un redactor biblic ulterior n-a mai făcut diferenţa între *'elef* „trupă" şi *'elef* „mie", însumându-le şi rezultându-i numărul imposibil de 603.550.[747]

Considerăm însă că cea mai realistă explicaţie a oferit-o Ph. Budd. După *Ieş.* 38:25, materialele folosite la construirea Cortului Sfânt cuprindeau 100 de talanţi de argint şi 1.775 de şeqeli, aportul fiecăruia fiind de o beca (o jumătate de şeqel). Dacă 1 talant = 3.000 şeqeli, rezultă că pentru cei 301.775 de şeqeli au participat 603.550 de bărbaţi (cf. v. 26).[748]

---

[745] ב (2) + נ (50) + י (10) + י (10) + שׂ (300) + ר (200) + א (1) + ל (30) = 603.

[746] Philip J. Budd, *Numbers*, Dallas-Texas, 1984 (WBC 5), p. 7.

[747] Colin J. Humphreys, „The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers i and xxvi", *VT* 48 (1998), pp. 196-213; Idem, „The Numbers in the Exodus from Egypt: A Further Appraisal", *VT* 50 (2000), pp. 323-328.

[748] Ph.J. Budd, *Numbers*, p. 8.

6. REGIUNILE DE OCUPARE

„Modelul de aşezare este cea mai bună dovadă istorică de care dispunem referitor la originea Israelului".[749] Privită prin această afirmaţie, cercetarea regiunilor de ocupare ar fi foarte importantă pentru înţelegerea istorică. Textele literare sunt considerate prin urmare ca având o importanţă secundară.[750]

EF I (1200-1000) prezintă atât aspecte ce reflectă continuitatea[751], cât şi unele ce reflectă discontinuitatea faţă de EBR. Se remarcă noi aşezări în Galileea, în ţinuturile deluroase din Efraim şi Iuda, precum şi în Negheb. De asemenea, se întâlneşte şi reluarea aşezării într-o cetate distrusă, ca Haţor.

Dintre aşezări, majoritatea nu prezintă fortificaţii (Ai, Tell Harashim, Tel Masos, Tel Esdar, Tell en-Nasbeh, Haţor, Tell Qiri). Excepţie fac doar 'Izbet Sartah, Bet Ţur, Betel şi Ghilo.[752]

6.1. Caracteristici ale siturilor israelite timpurii din EF I

Aşezările timpurii israelite prezintă câteva caracteristici:

Mai întâi, în domeniul ceramic, **vasele de depozitare cu marginea răsfrântă** (*collared-rim store jars*) sunt considerate tipice israeliţilor, această teorie fiind susţinută începând cu 1937 de către W.F. Albright, care se baza pe observaţiile făcute de N. Glueck în Transiordania, potrivit cărora aici existau alte tipuri ceramice, atribuite amoniţilor, moabiţilor şi edomiţilor.[753] Albright a susţinut cu tărie acest criteriu de identificare a aşezărilor israelite

---

[749] R.B. Coote / K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel*, p. 18.
[750] *Ibid.*, p. 19.
[751] Unii autori preferă să accentueze continuitatea – cf. G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 22.
[752] David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985 (SWBAS 3), p. 140.
[753] Douglas L. Esse, „The Collared Store Jar: Scholarly Ideology and Ceramic Typology", SJOT 2/1991, p. 101-102.

timpurii.[754] Interesant este că vasul cu marginea răsfrântă este obişnuit în regiunile deluroase, dar foarte rar în regiunile de câmpie.[755]

Amihai Mazar a arătat că vasul de depozitare cu marginea răsfrântă nu apare doar în aşezările israelite, ci şi în altele, canaanite (Meghido), filistene (Tell Qasile) sau amonite (Saḥab şi Tell el-ʿUmeiri), dar este dominant în EF I în ţinutul deluros din centrul Cisiordaniei. Concluzia sa este că „nu trebuie văzut ca un vas care ar reflecta etnicitatea, ci mai degrabă ca un tip ceramic ales de coloniştii ţinutului deluros ca potrivit special pentru nevoile lor zilnice".[756] G. Ahlstöm, pentru că modelul ar fi atestat şi în Haţor (EBM II – în jur de 1400), îl numeşte canaanit.[757] Totuşi D.L. Esse crede că se poate atribui şi un factor etnic acestui tip de vas, mai ales că forma sa nu este dictată de întrebuinţare: marginea răsfrântă reflectă deci un tipar special ales, care ţine de ornamentare.[758] Fiind de mari dimensiuni, el arată că mai degrabă decât să se presupună existenţa unor centre de producţie în regiunea deluroasă, ar fi vorba de o breaslă de olari călători. Producţia vasului de depozitare cu

---

[754] W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, p. 118 vorbeşte de tipuri diferite de margini răsfrânte la vasele de depozitare în sec. 11 îdHr. În primele trei faze ale EF în Betel ceramica dominantă era vasul de depozitare larg (pithos) cu o margine foarte caracteristică, răsfrântă ca un guler (*collared rim*) şi cu tot atât de caracteristica textură aspră a lutului. Acest vas este găsit în mare număr în contemporanele Ai şi Tell en-Nasbeh, precum şi în prima ocupaţie israelită din Ghibea (Tell el-Ful); este abundent în Bet-ţur în sud şi Sichem în nord. La Tell Beit Mirsim şi Bet-şemeş din Şefela apare, dar nu este obişnuit. Apare ocazional în Meghido VII şi este foarte comun în Meghido VI (după cum autorul a observat la faţa locului), dar nu apare în V. Acest tip de ceramică, care a apărut pentru prima dată în prima jumătate a sec. 12 a durat până după distrugerea filisteană a cetăţii Şilo, aproximativ în 1050 îdHr., pentru că vasele de depozitare găsite de Schmidt şi Kjaer în cămările datate de dinainte de conflagraţie prezintă aceeaşi formă şi margini răsfrânte. În perioada lui Saul la Ghibea un nou tip de margine a înlocuit marginea răsfrântă, care în consecinţă a ieşit din uz înainte de 1000 (data minimă pentru moartea lui Saul). Acelaşi tip apare la Betl, Tell en-Nasbeh şi alte situri în fazele următoare, deci era larg răspândită şi a înlocuit marginea răsfrântă între 1050 şi 1000, probabil în al treilea sfert al sec. 11."

[755] D.L. Esse, „The Collared Store Jar", p. 103.

[756] Amihai Mazar, „Jerusalem and Its Vicinity in Iron Age I", în: I. Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy*, p. 88.

[757] G. Ahström, *Who Were the Israelites?*, p. 28.

[758] D.L. Esse, „The Collared Store Jar", p. 110-111.

marginea răsfrântă se limitează în perioada sfârşitului sec. 13 - începutului sec. 10 î.d.Hr.[759]

Specifice ar fi şi oalele de gătit cu marginea alungită, triunghiulară sau „adze".[760]

S-a argumentat apoi că ocuparea zonelor deluroase a fost posibilă printr-o tehnică potrivită de stocare a resurselor. În această privinţă sunt menţionate gropile circulare folosite ca silozuri şi gropile pavate, folosite ca cisterne pentru strângerea apei de ploaie (EF aduce o tehnică nouă de pavare, superioară celei din EBR[761]), ambele numite în ebraică *bōr* בּוֹר „groapă" (*Fac.* 37:20.22 etc; *Ieş.* 21:33-34; *Lev.* 11:36[762]; *Deut.* 6:11; *1Reg.* 13:6).

Specific israelită ar fi şi „casa cu patru camere" (*four-room house*).[763] Se consideră în general că încăperea centrală, rectangulară, era acoperită.[764] După V. Fritz, prototipul „casei cu 4 camere", mai ales în forma sa largă (curtea pusă în lungimea ei pe o latură a casei) ar fi cortul nomazilor.[765]

---

[759] *Ibid.*, p. 108.

[760] B. Mazar, „The Early Israelite Settlement", p. 75.

[761] W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, p. 113: „Populaţia israelită a crescut rapid în regiunea deluroasă. Datorită răspândirii rapide a artei, pe atunci noi, a construcţiei cisternelor şi a tapării lor cu un pavaj impermeabil de calcar în loc de pavajul anterior de marnă calcaroasă sau calcar grunjos, israeliţii puteau să se aşeze în orice lor în care ploua, în timp ce precursorii lor canaaniţi fuseseră forţaţi să-şi restrângă aşezările doar la siturile de lângă cursurile permanente de apă".

[762] Aici este avută în special cisterna pentru colectarea apei - *bōr miqwēh mayim* בּוֹר מִקְוֵה־מַיִם.

[763] V. Fritz, „The Israelite «Conquest»", p. 63, 65. Cf. Idem, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der Ḫirbet el-Mšaš und das Problem der Landnahme", *ZDPV* 96 (1980), p. 122.

[764] D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, p. 146.

[765] V. Fritz, „The Israelite «Conquest»", p. 65: „Casa cu cameră largă (broad-room house) sugerează prin rândul de pilaştii o origine pentru acest tip de casă în cortul cu cameră largă. În timp ce planul cortului folosit de triburile israelite înainte de dezvoltarea către traiul sedentar ne rămâne necunoscut, cortul cu cameră largă este încă forma obişnuită a cortului printre beduinii din Negheb, arabi şi triburile nomade din Africa de Nord. Tipul de casă al triburilor israelite poate deci să ajungă până la planul corturilor, care a fost ulterior reluat în piatră pentru construcţia caselor". Cf. Idem, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der *Ḫirbet el-Mšāš*", p. 126.

Totuşi G.W. Ahlström contrazice aceasta, arătând că modelul casei cu 4 camere (sau mai exact ar trebui numită „casa cu atrium") se aseamănă cu modelul casei cu curte înconjurată din două, trei sau patru laturi de camere, cunoscut în Canaan din EBM sau chiar din EBT II, folosit atât de canaaniţi cât şi de filisteni (de ex. la Tell Qasīle), în Mesopotamia în perioada asiriană veche şi medie sau în Siria (casa *ḫilāni*).[766] De asemenea, Ahlström contrazice faptul că acest tip de casă ar proveni din forma cortului semi-nomazilor.[767] K. Schaar caută prototipul casei cu patru camere în două modele care au existat încă din EBT: un model de casă în formă de L şi unul în formă de I, care la trecerea de la EBR la EF s-au combinat.[768]

În construcţiile arhitectonice din EF I se observă unele trăsături nomade.

Unele sit-uri au formă elipsoidală, care derivă din forma campusului nomad (arab. *duwwar*), înlocuind doar corturile prin case de piatră. Astfel de exemple se întâlnesc în ʿIzbet Ṣartaḥ strat III în Efraim, Gīlō în Iuda, Ḥorvat ʿAvot şi Ḫirbet et-Tina în Galileea, câteva sit-uri în deşertul iudaic, Atar Haroʿa, ʿEin Qadeis, Raḥba şi Ketef Shivṭa în Negheb, Beerşeba strat VII şi Tel Esdar strat III.[769]

Există de asemenea şi forme arhitectonice care derivă din aşezarea unei singure familii nomade: cortul împărţit în două sau trei sectoare şi o curte adiacentă. Un astfel de exemplu s-a păstrat în Ramat Maṭred în Negheb.

Nu se poate spune dacă triburile iacobite erau sau nu nomade înainte de mutarea în Cisiordania. După tradiţia biblică Iacob era nomad (*Deut.* 26:5), la fel sunt consideraţi israeliţii şi de tradiţiile biblice ulterioare.[770]

---

[766] Gösta W. Ahlström, „The Early Iron Age Settlers at Ḫirbet el-Mśāš (Tēl Māśōś)", *ZDPV* 100 (1984), p. 44-48.
[767] *Ibid.*, p. 40.
[768] Kenneth W. Schaar, „The Architectural Traditions of Building 23A/13 at Tell Beit Mirsim", SJOT 2/1991, p. 88-91.
[769] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 238-247.
[770] G. Ahström, *Who Were the Israelites?*, p. 17.

Spre diferență de Finkelstein, Ahström crede că poziționarea caselor una lipită de cealaltă, formând o curte (חָצֵר - *ḥāṣēr*) nu era neapărat legată de originea nomadă, ci putea fi motivată de considerații geografice, defensive sau chiar sociale, reflectând înrudirea dintre familiile extinse (*bēt 'ābōt*).[771]

În continuare, voi discuta regiunile principale de ocupare israelită.

6.2. Dealurile centrale – Efraim

În Biblie regiunea este numită *Har Yiśrā'ēl* הַר־יִשְׂרָאֵל „muntele lui Israel" (*Ios.* 11:16). Este foarte probabil ca numele Israel, aparținând probabil inițial unui clan, să fi fost legat de această zonă.

6.2.1. Aspecte arheologice

În Efraim se constată odată cu EF I apariția de noi așezări, majoritatea fără ocupări premergătoare din EB. Concentrări de sit-uri se observă în jurul localităților Yanun și Dome, dar în special Selun (Șilo), Ram-Allah sau în triunghiul dintre Der Ballut, Rentis și el-Lubban. Majoritatea acestor sit-uri vor fi ocupate și în EF II.[772] Efraim a fost studiată de I. Finkelstein, care o împarte în 6 zone diferite: (1) zona de la periferia deșertului – 400 mm precipitații anual; bazată pe agricultură cerealieră și pastoralism; (2) zona centrală nordică – o regiune deluroasă, brăzdată de văi intermontane; (3) zona centrală sudică; (4) partea nordică a pantelor vestice; (5) partea sudică a pantelor vestice; (6) piemontul regiunii deluroase.[773] Zona deșertică periferică („desert fringe") reprezintă 55% din păstoritul în Efraim.[774]

---

[771] *Ibid.*, p. 22-23. Ahström găsește modele mult mai vechi pentru așezările de tip *ḥāṣēr*: la Tell Murēybit în Siria de N (din cca. 5.500 îdHr.) (p. 22).

[772] Heinz-Dieter Neef, *Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit*, Berlin/New York, 1995 (BZAW 238), p. 64-65.

[773] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 126-128.

[774] *Ibid.*, p. 135.

Ai (Ḫirbet et-Tell, la est de Ramallah) a fost excavată între 1933-1935 de J. Marquet-Krause, iar între 1964-1972 de J. Callaway. Pe o arie de 1-1,2 ha s-au descoperit din EF I 20 de formaţiuni de case cu pilaştri. Prima fază de ocupaţie (1220-1125 î.d.Hr.) cuprindea străzi pavate, fiind un sat nefortificat; apar vase de depozitare cu marginea răsfrântă sau un alt tip, cu marginea mai înaltă şi răsfrângerea mai mare. Aceasta a fost atribuită de Callaway unei populaţii originară dintr-un mediu sătesc. A doua fază (1125-1050 î.d.Hr.), populaţia era mai mare, casele au fost supuse la reparaţii minore, lângă case au fost săpate silozuri, unele străzi au fost blocate; acum vasele de depozitare au răsfrângerea mai mică, iar buza este răsfrântă. Localitatea a fost părăsită la mijlocul sec. 11. Aceasta a fost atribuită de Callaway unei populaţii cu origine nomadă, pentru că îi lipsea o tradiţie sedentară prin faptul că a blocat unele străzi cu silozuri.[775] I. Finkelstein comentează: „Callway a «rezolvat» problema contradiţiei dintre relatarea biblică (cucerirea cetăţii Ai) şi dovezile arheologice (absenţa urmelor din EBR): Locuitorii primei faze nu erau israeliţi, ci probabil hiviţi, iar «cucerirea» cetăţii Ai a fost de fapt simpla confiscare a acestui sat de către israeliţii care au devenit apoi ocupanţii sitului în cea de-a doua fază".[776]

I. Finkelstein însă se îndoieşte că sunt suficiente date pentru reconstrucţia lui Callaway. „Chiar dacă ar fi fost două faze ale EF I în Ai, este foarte improbabil ca deosebirea între ele să fie atribuită unei populaţii venind dintr-un mediu social şi economic diferit." Şi datarea îi este influenţată de preconcepţiile istorice; Ai din EF I ar putea să dateze nu din 1220, ci din 1150.[777]

Şilo (Ḫirbet Sēlūn) a fost cercetat între 1922-1963 de către arheologii danezi[778], iar începând cu 1973 de către cei israelieni: 1973 şi 1981 de Zeev

---

[775] J.A. Callaway, „New Evidence on the Conquest of Ai", *JBL* 87 (1968), 312-320; Idem, „The 1966 Ai (et-Tell) Excavations", *BASOR* 196 (1969), 2-16 – [*neconsultată*].

[776] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 69-70.

[777] *Ibid.*, 72.

[778] În 1922 de către Aage Schmidt, în 1926, 1929 şi 1932 de către expediţia condusă de Hans Kjaer, în 1963 de către o altă expediţie daneză condusă de Svend Holm-Nielsen şi Marie-Louise Buhl.

Yeivin, dar mai ales între 1981-1984 de către I. Finkelstein.[779] În EBM şi EBR I, Şilo a funcţionat ca un sanctuar, nefiind locuit. La finalul perioadei EBR, locul a fost părăsit, ca în EF I să fie iarăşi folosit.

Suprafaţa oraşului în EF I era de 1,2 ha, adică a unui sat mare, precum Ai.[780] Sanctuarul se găsea fie pe panta sudică fie, cel mai probabil, în vârful *tell*-ului.[781] Pentru că din cauza eroziunii urmele sanctuarului nu au fost găsite, se presupune pe baza textelor biblice că era fie forma de un templu (*1Reg.* 1:9; 3:15) fie de un cort sau sanctuar în aer liber (cf. *2Reg.* 7:6-7).[782]

În EF I, s-a descoperit în Şilo în arealul D, o podea de pietre neşlefuite lângă marginea interioară a zidului din EBM, podea pe care s-au descoperit cioburi de vase de depozitare cu marginea răsfrântă şi pe care s-ar fi ridicat corturi sau colibe.[783]

În arealul C s-au descoperit lipite de zidul din EBM două case cu stâlpi de susţinere[784], singurele clădiri publice rămase până acum din EF I.[785] Datorită prezenţei stâlpilor de susţinere din arhitectură, sanctuarul din EF I din Şilo datează nu înainte de jumătatea sec. 12.[786] După Neef ar fi ajuns în posesia israeliţilor la începutul sec. 11.[787] Ocuparea sa a durat până în prima jumătate a sec. 11 (sau aproximativ 1050 î.d.Hr.), când a sfârşit într-un incendiu, atribuit filistenilor şi pus în legătură cu lupta de la Eben-ezer (*1Reg.* 4).[788]

---

[779] Donald G. Schley, *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History*, Sheffield, 1989 (JSOT.S 63), p. 66. U. Zwingenberger, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, p. 150-151.
[780] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 232.
[781] *Ibid.*, 233.
[782] B. Halpern, „Shiloh", în: *ABD*, vol. 5, p. 1214.
[783] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 220: „Pentru că nici o dovadă de structuri permanente puse pe podea nu a fost descoperită, aceasta putea servi ca o bază pentru colibe sau corturi sau ca o suprafaţă de lucru."
[784] *Ibid.*, p. 220-226.
[785] *Ibid.*, p. 234.
[786] *Ibid.*, p. 231.
[787] H.D. Neef, *Ephraim*, p. 42.
[788] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 225-226; 232. H.D. Neef, *Ephraim*, p. 42. D. Schley, *Shiloh*, p. 75-76.

Ceea ce interesează tema nomadismului, I. Finkelstein crede că sanctuarul deservea o populaţie nesedentară, plecând de la oasele de animale găsite aici: proporţia între oi/capre şi respectiv vite mari (79,2%:17,4% în EBM IIB, 85,7%:12,8% în EBM IIC, 92,3%:6,6% în EBR şi 76,5%:23,4% în EF I) favorizează ipoteza că populaţia se ocupa cu păstoritul oilor şi caprelor[789].

Urme ale EF I prezintă şi ‘Izbet Ṣarṭaḥ (M. Kochavi îl identifică cu Ebenezer) stratul III (databil între sfârşitul sec. 13 sau începutul sec. 12 şi sfârşitul sec. 11), o aşezare situată la 3 km V de Afec, cercetată între 1976-1978 de I. Finkelstein. Stratul III cuprindea o aşezare de 2.200 m^2, cu o curte în centru, în jurul căreia erau dispuse eliptic camere. Intrarea în camere se făcea prin curte. Camerele având lăţimi diferite, zidul exterior nu este regulat. În curte s-au descoperit câteva silozuri săpate, de asemenea vase cu marginea răsfrântă, specifice EF I. Sit-ul a fost părăsit paşnic, probabil ca urmare a confruntării cu filistenii.[790]

6.2.2. *Aspecte biblice*

Efraim şi Manase alcătuiau „casa lui Iosif", dar lor trebuie să li se alăture şi Beniamin, toţi trei având aceeaşi mamă, Rahela.

Efraim a fost iniţial un nume de teritoriu.[791] אֶפְרַיִם - *'ep̄raym* ar proveni de la אֵפֶר - *'ēp̄er* „praf", aluzie la *terra rosa* sau la stratul de pământ cu care este acoperită zona deluroasă centrală.[792]

Este interesant că eroul cuceririi Cananului, Iosua, este un efraimit. Deşi nu joacă un rol central în relatările din *Ios.* 1-12, care îl au în centru pe Beniamin, Iosua pare mai implicat în luptele de la Ghibeon şi Bet-Horon (*Ios.*

---

[789] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 220; 228.
[790] I. Finkelstein, „Izbet Sartah", în: *ABD*, vol. 3, p. 588.
[791] G.W. Ahlström, „The Origin of Israel in Palestine", p. 28 – explică aceasta prin terminaţia *-ayim*. Tot o concepţie locativă a terminaţiei o are şi Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 218.
[792] H.D. Neef, *Ephraim*, p. 23. Cf. *HALOT*, sub voce אֵפֶר.

10), apropiate de teritoriul lui Efraim.[793] De altfel mormântul său se află în „Timnat-Serah, care e în muntele Efraim" (*Ios*. 24:30).

Numele lui Beniamin בִּנְיָמִין - *b^eniyāmīn* provine de la בְּנֵי יָמִין - *b^enē yāmīn* „fiii dreptei", adică „fiii sudului". Această denumire nu le putea fi dată decât comparativ cu o grupare înrudită, stabilită la nord de ei. Aceasta ar fi casa lui Iosif. A. Alt datează după aşezare alăturarea tribului lui Beniamin unităţii mai mari, „casa lui Iosif".[794]

Interesant că relatările din *Ios*. 1-12 (mai precis 1-9) se petrec în spaţiul lui Beniamin, având în centru localitatea Ghilgal.[795] Teritoriul lui Beniamin după Biblie se limita la început între Betel şi Ierusalim, având la vest federaţia ghibeonită, formată din cele 5 cetăţi: Ghibeon (el-Ğīb), Chefira (Ḫirbet Kefīre), Chiriat Iearim (*Dēr el-Azhar*) şi Beerot (Ḫirbet el-Burğ?).[796]

6.3. Dealurile centrale – Manase

6.3.1. Aspecte arheologice

În EBR se observă o descreştere a ocupaţiei cu 77% faţă de EBM (31 de sit-uri faţă de 135), cauzată de raidurile egiptene.[797] Regiunile deluroase, aproximativ jumătate din teritoriu, erau acoperite în EBR cu păduri de maquis.[798]

După ce modesta aşezare **Tirţa** (Tell el-Far'ah din nord) din EBR a fost părăsită (sec. 12), pe această locaţie s-au aşezat israeliţi (stratul VIIA, începând la sfârşitul sec. 11 î.d.Hr.[799] sau stratul 3, care a durat până în sec. 9 î.d.Hr.[800]).

---

[793] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 153.
[794] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 164.
[795] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 153.
[796] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 220.
[797] A. Zertal, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 50-51.
[798] *Ibid*., p. 51.
[799] *Ibid*., p. 56-57.
[800] D.W. Manor, „Tirzah (Place)", în: *ABD*, vol. 6, p. 576.

Sichem (Tell Balāṭah) a fost distrus în două rânduri: la finalul perioadei amarniene (a doua jumătate a sec. 14) probabil pe fondul disputelor dintre regii canaaniţi, după care a urmat o perioadă prosperă a oraşului, care a rămas nefortificat, apoi în a doua jumătate a sec. 12, distrugere ce reflectă episodul cu Abimelec (*Jud.* 9).[801] Prin aceasta Sichemul nu a avut de suferit la trecerea dintre EBR şi EF I, ceea ce pune de acord în acest caz Biblia cu arheologia.[802]

Un sit, el-Burnat, de pe partea nord-estică a Mt. Ebal, excavat de Adam Zertal între 1982-1989, prezintă două nivele de ocupare: stratul 2 (a doua jumătate a sec. 13, aprox. 1240-1200 datorită descoperirii a doi scarabei egipteni din timpul lui Ramses 2.) şi stratul 1 (prima jumătate a sec. 12, aprox. 1200-1130), după care sit-ul a fost abandonat.[803]

Încă din stratul 2 locaţia a avut un sanctuar în punctul său cel mai înalt. În stratul 1B, pe locul central se ridică o singură clădire cu două curţi pavate, în care s-au găsit ofrande depuse în vase. Această clădire ar fi adăpostit doar o familie mică sau extinsă, care desigur slujea la altar.[804] În partea sudică, se afla o incintă dublă, cu ziduri joase de până la 1 m.[805] A. Zertal consideră sit-ul de pe Mt. Ebal ca fiind un *temenos* sacru, un loc înalt cu altar mare pentru arderea de jertfe, plecând de la asemănarea cu altarul de mărime medie din Arad strat X (sec. 9), dar mai ales cu cel descris în *Iez.* 43. A. Zertal consideră că sanctuarele importante aveau altare mari (Ghibeon, Betel, Sichem, probabil Dan), iar cele secundare aveau altare medii (Arad).[806] Faptul că altarul era prevăzut cu două rampe îl face unic în Canaan, însă îl înscrie în tradiţia mesopotamiană (la fel şi *Iez.* 43). De aceea Zertal presupune că israeliţii au adus această tradiţie din Mesopotamia în Canaan.[807]

---

[801] A. Zertal, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 57. L.E. Toombs, „Shechem (Place)", în *ABD*, vol. 5, p. 1183-1184.
[802] G. Ahlström, *Who Were the Israelites?*, p. 67.
[803] A. Zertal, „Ebal, Mount (Place)", în *ABD*, vol. 2, p. 255.
[804] Idem, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 61.
[805] Idem, „Ebal, Mount (Place)", în *ABD*, vol. 2, p. 255-257.
[806] Idem, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 63.
[807] Idem, „Ebal, Mount (Place)", în *ABD*, vol. 2, p. 257.

B. Mazar pune sanctuarul în legătură cu tradiţia biblică. Locaţia permite ca o mulţime de oameni să participe la ceremonii; zidul de SV era jos, încât oamenii din afară puteau vedea altarul. S-au descoperit oase de căprioară (*Dama dama mesopotamica*), ceea ce contravine legii jertfelor din *Pentateuh*; în opinia lui Zertal, legea jertfelor s-a definitivat în perioada apropiată sanctuarului de pe Mt. Ebal. Spre diferenţă de sanctuarele canaanite (Haţor, Betşean, Lachiş) sau filistene (Tell Qasile), sanctuarul de pe Mt. Ebal nu avea figurine.[808]

Tradiţii despre Mt. Ebal se găsesc şi în *Biblie* (*Deut.* 27; *Ios.* 8:30-35). În ultimul strat, 1A, sit-ul a fost acoperit paşnic cu pietre.[809]

A. Zertal consideră că în trecerea de la sanctuarul modest din stratul 2 la complexul cu incinte din stratul 1B se reflectă procesul de organizare sau de centralizare a conducerii noilor veniţi. De altfel, după Zertal Mt. Ebal este primul centru cultic multitribal, precedând Şilo. Cercetătorul corelează abandonarea sanctuarului de pe Mt. Ebal şi înfiinţarea celui din Şilo (la mijlocul sec. 12) ca mutarea centrului naţional şi religios din Manase în Efraim.[810]

6.3.2. *Aspecte biblice*

După *Fac.* 41:51-52, Manase este primul născut al lui Iosif, iar Efraim este al doilea fiu. Faptul că în binecuvântarea patriarhului Iacob, Efraim primeşte binecuvântare ca prim-născut (*Fac.* 48:14-20), ar reflecta faptul că Manase a însemnat la început un trib mai puternic decât Efraim, ulterior însă Efraim a dobândit o poziţie superioară.[811]

---

[808] Idem, „To the Land of the Perizzites and Giants", p. 64.
[809] Idem, „Ebal, Mount (Place)", în *ABD*, vol. 2, p. 256.
[810] *Ibid.*, p. 258.
[811] Claus Westermann, *Genesis*, vol. 3: *Genesi 37-50*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982 (BK.AT I/3), p. 216 consideră că este vorba de un adaos etiologic: Manase şi Efraim le reprezintă pe cele două triburi ale casei lui Iosif. Însă textul nu ar proveni din timpul patriarhilor, ci ar reflecta poziţia ulterioară de întâietate a lui Efraim, simţindu-se nevoia să

6.4. Galileea Inferioară

6.4.1. *Aspecte arheologice*

În Galileea inferioară Zvi Gal a efectuat săpături între 1974-1984. În Galileea inferioară s-au aşezat triburile Zebulon şi Isahar.

În EBR Galileea superioară nu era ocupată, constatându-se întreruperea existenţei unor sit-uri prezente în EBT şi EBM (Tel Qedesh, Jish, ʾIqrit şi Tell el-Khirbeh). Singurul era Beth-ʿAnath (*Ios.* 19:38), identificat cu Tel Rosh. De altfel, conform scrisorilor de la Amarna, regiunea era disputată de regii Tirului şi Haţorului, fiind locuită de *ʿapiru.*[812]

Oraşe situate sub influenţă egipteană au fost distruse pe o perioadă de un secol: Haţor Ia în mijlocul sec. 13, fortăreaţa de pe piscul sudic din Tel Qarnei Ḥiṭṭin în a doua jumătate a sec. 13, Meghido VIIA în a doua jumătate a sec. 12, Betşean a supravieţuit în sec. 12.

Existau trei mari oraşe canaanite în Galileea Inferioară: Tel Ḥannāṯōn (Ḥannāṯōn din *Ios.* 19:14, menţionat şi în scrisorile de la Amarna[813]), Tel Gaṯ-Ḥēfer (Gaṯ-Ḥēfer din *Ios.* 19:13; *4Reg.* 14:25) şi fortăreaţa din Tel Qarnei Ḥiṭṭin (identificată cu Madon din *Ios.* 11:1; 12:19). Au fost abandonate sau distruse în mijlocul sec. 13.[814]

În EF I aşezările se întind având ca centru regiunea Nazarethului şi Valea Beit-Netophah, adică în regiunea sudică a Galileei Inferioare (15 sit-uri, dintre care mai importante, adică ocupând aprox. 5 ha: Yafa, Mizpeh Zebulun, Tel Gath-Ḥepher, Khirbet Ras ʿAli, Tel Ḥannathon).[815]

În regiunea sudică a Galileei Inferioare sit-urile erau poziţionate în special în jurul izvoarelor de apă sau de-a lungul lui Naḥal Ṣippori. „Noii

---

fie legitimată. Westermann nu o etichetează însă ca ficţiune, ci arată că se bazează pe un miez istoric.

[812] EA 148.

[813] EA 8, 245.

[814] Zvi Gal, „Iron I in Lower Galilee and the Margins of the Jezreel Valley", în: I. Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy*, p. 43.

[815] *Ibid.*, p. 39-40.

coloniști se pare că au menținut un sistem agricol bazat pe terenuri mici pe coastele văilor. Acestea erau plantate cu grădini de legume și cu pomi fructiferi, fiind irigate cu apă din izvoare."[816] De asemenea un rol important l-a avut defrișarea, pentru că în antichitate regiunea Nazaretului și Valea Beit-Netophah erau acoperite de păduri de stejar.[817]

În regiunea nordică a Galileei Inferioare relieful muntos permitea agricultură cu irigații la scară foarte mică, baza constituindu-o creșterea animalelor.[818] În regiunea estică a Galileei Inferioare sit-uri israelite au existat abia din timpul monarhiei (sec. 10).[819] I. Finkelstein consideră nu există dovezi pentru datarea așezărilor israelite din Galileea Inferioară în sec. 13 î.d.Hr., ci la finalul sec. 12. sau începutul sec. 11.[820]

Meghido (Tell el-Muteselim). După părerea lui Y. Aharoni stratul VI nu mai este canaanit. Este o așezare nefortificată, cu ceramică de tip canaanit, dar și cu vase de depozitare cu marginea răsfrântă, tipice israeliților. De asemenea stratul VI B întrerupe tradiția sanctuarelor de până la stratul VII A.[821]

6.4.2. Aspecte biblice

Clanurile lui Zabulon s-au așezat în regiunea sudică a Galileei Inferioare, clanurile lui Neftali în regiunea nord-estică o generație mai târziu, iar clanurile lui Isahar în regiunea estică.

Terminația *-ōn* ar arăta că **Zabulon** a fost la început nume geografic. În Ugarit *zbl* ar fi nume de loc.[822] După Gray însă numele ar proveni de la rădăcina *sbl* (cf. akkad. *zabālu*) „a căra", ceea ce ar sugera ca și în cazul lui

---

[816] *Ibid.*, p. 42.
[817] *Ibid.*, 42.
[818] *Ibid.*, 42.
[819] *Ibid.*, 42.
[820] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 96.
[821] Yohanan Aharoni, „New Aspects of the Israelite Occupation in the North", în: James A. Sanders (ed.), Essays in Honor of Nelson Glueck. Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century, Garden City (NY), 1970, p. 263-265.
[822] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 607.

Machir şi Isahar că Zabulon era un grup de mercenari, care îşi oferea forţa de muncă.[823]

Isahar (יִשָּׂשכָר - *Yiśś^ekar*) a fost explicat ca provenind de la אִישׁ שָׂכָר - *ʾīš śākār* „cel care primeşte un salariu" (lit. „bărbatul plăţii"), legat de verbul *śākar* שָׂכַר „a angaja (ca muncitor)". Pe de altă parte, „binecuvântarea lui Iacob" îl descrie pe Isahar ca „aplecându-şi umărul pentru a căra poveri şi devenind sclav de corvoadă" (*wayyēṭ šiḵmō lisbōl way^ehī l^emas ʿōḇēd* וַיֵּט שִׁכְמוֹ לִסְבֹּל וַיְהִי לְמַס־עֹבֵד). A. Alt a argumentat că tribul lui Isahar a provenit din muncitori în slujba oraşelor canaanite.[824]

Această ipoteză s-a sprijinit şi pe o scrisoare din Amarna, în care Biridiya regele din Megiddo îl informează pe faraonul Amenophis 3 că el veghează ca teritoriul din Šunama să fie cultivat de către oamenii de corvoadă aduşi în Megiddo din Yapu şi din Nuribta.[825] Šunama a fost identificat cu Šunem (*Ios.* 19:18), localitate în teritoriul lui Isahar, iar Yapu cu Yafiaʿ (*Ios.* 19:12), din teritoriul lui Zabulon.

Chiar şi locul de aşezare al isahariţilor ar întări acestă ipoteză (cf. *Fac.* 49:14 ş.u.; *2Reg.* 2:9; *Jud.* 1): ei ocupă spaţiul dintre valea Meghido şi Betşean, lângă Şunem şi Iezreel. Aceasta pentru că Şunem fusese distrus de Labaia în timpul faraonului Amenophis 3, nefiind reconstruit.[826] Isahar se aşează exact în spaţiul în care sistemul oraşelor-stat canaanite prezenta o întrerupere, însă această aşezare nu a fost posibilă decât cu renunţarea la independenţă şi

---

[823] Barnabas Lindars, *Judges 1-5. A New Translation and Commentary*, Edinburgh, 1995, p. 255.

[824] A. Alt, „Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis IV", *PJb* 20 (1924), 22-41; *apud* Z. Gal, „Iron I in Lower Galilee...", p. 45.

[825] *EA* 365: „Say [to the ki]ng, my lord and my [Su]n: Message of Biridiya, the loyal servant of the king. I fall at the feet of the king, my lord and my Sun, 7 times and 7 times. 8–14 May the king, my lord, take cognizance of his servant and his city. In fact, only I am cultivating: *aḫ-ri-šu* in Šunama, and only I am furnishing corvée workers. 15–23 But consider the mayors that are near me. They do not act as I do. They do not cultivate in Šunama, and they do not furnish corvée workers. 24–31 Only I: *ia$_8$-ḫu-du-unni* (by myself) furnish corvée workers. From Yapu they come, from [*my*] *resources* here, (and) from Nuribta. And may the king, my lord, take cognizance of his city."

[826] *EA* 250.

punerea lui în slujba canaaniţilor (cf. *Fac.* 49:15). Isahariţii s-au aşezat acolo în sec. 14.[827]

Din această cauză s-a considerat că Isahar este o fracţiune din Zabulon: „Grupul lui Isahar s-ar fi constituit către 1400, separându-se din Zabulon, care era stabilit în Galileea Inferioară din timpuri incerte, probabil în momentul când Simeon şi Levi, cei doi fii ai Leei, erau în regiunea Sichem".[828] Această poziţie este susţinută şi de cercetători moderni.[829]

Totuşi W.F. Albright derivă de la o formă verbală: *yašaśkir* „[Dumnezeu] să acorde favoare". La fel Lindars, vede în numele lui Isahar o formă verbală, *šap̄'el*, ca şi în ugaritică, însemnând „[Dumnezeu] îşi dobândeşte un slujitor".[830]

6.5. Galileea Superioară

6.5.1. *Aspecte arheologice*

În Haţor (Tell el-Qedah), Yigael Yadin a făcut excavaţii între 1955-1958 şi 1968. În stratul XIII (sec. 13), corespunzător EBR s-a constatat distrugerea ocupaţiei canaanite. Ocuparea EF I se limitează la *tell* (stratul XII - sec. 12), unde s-au găsit urmele unei aşezări de semi-nomazi. Mai ales în sectoarele A şi B s-au găsit fundamente de piatră circulare (fundaţii pentru colibe/corturi), iar în apropierea lor cuptoare de vase pentru alimente; de asemenea silozuri, ale căror pietre din căptuşeală au căzut, astupându-le. În sectorul B pe o suprafaţă de 25 × 15 m au fost descoperite 22 asemenea silozuri.[831] Această ocupaţie a fost atribuită israeliţilor.[832] Arheologul Y.

---

[827] A. Alt, „Die Landnahme der Israeliten in Palästina", p. 122-123; Idem, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 167-168.
[828] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 607.
[829] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 158.
[830] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 256.
[831] Yigael Yadin, *Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos*, Hamburg, 1976 (*Hazor - The Rediscovery of a great Ciadel of the Bible*, London, 1975, trad. Maria Poelchau), p. 252-253.
[832] Y. Aharoni, „New Aspects of the Israelite Occupation in the North", p. 264.

Aharoni a opinat dimpotrivă că ocupaţia de pe *tell* nu a succedat, ci a precedat ocuparea oraşului de jos. I. Finkelstein a aprobat concluzia lui Yadin, dar a fixat stratul XII în 1100 sau chiar în sec. 11, ceea ce ar indica un hiatus faţă de ocuparea din strat XIII de 150-200 de ani.[833]

În urma excavaţiilor începute în 1966 la Dan (Tel Dan), Biran crede despre stratul VI (EF I), în care s-au descoperit silozuri cu pithoi tyriene, fără altă urmă arhitectonică importantă, că locuitorii trăiau în colibe sau corturi.[834]

În Galileea Superioară nu se găseau *collared-rim store jars*, ci pithoi de tip galileean şi tyrian.[835] Această diferenţă este explicată de I. Finkelstein „as regional rather than ethnic", fiind mai importante similarităţile (folosirea unor pithoi largi, repertoriul limitat în forme).[836] În Galileea Inferioară se găseau şi *collared-rim store jars*, indicând o legătură culturală cu regiunile deluroase din centrul Palestinei şi cu Valea Yzre"el.[837]

6.5.2. *Aspecte biblice*

Neftali şi Dan sunt imaginaţi ca fraţi uterini pentru că ocupau teritorii învecinate.[838]

Ca şi Iuda şi Efraim, şi despre Neftali s-a spus că iniţial a fost nume de munţi.[839]

Cucerirea cetăţii Haţor, de la finalul sec. 13 (atestată în stratul XIII), al cărei ecou ar fi posibil în *Ios.* 11 în înfrângerea regelui Iabin şi incendierea cetăţii, a fost probabil o acţiune dusă de un grup care mai târziu se va numi

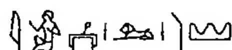
---

[833] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 101.
[834] *Ibid.*, p. 102.
[835] Rafael Frankel, „Upper Galilee in the Late Bronze-Iron I Transition", în: I. Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem, 1994, p. 27-29.
[836] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 108.
[837] Z. Gal, „Iron I in Lower Galilee", p. 41.
[838] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 164; R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 605.
[839] R. de Vaux, *Histoire ancienne*, p. 607.

Neftali. În orice caz în stadiul actual literar în *Ios.* 11 acţiunea a fost întreprinsă de întreg Israelul. Probabil ca urmare a cuceririi Haţorului, grupurile proto-israelite s-au putut aşeza în Galileea Superioară.[840]

Despre **Dan**, în *Jud.* 5:17 se spune că „locuieşte în/la corăbii". Cercetătorii au considerat că daniţii se puseseră şi ei în slujba elitei feniciene, slujind în acest caz ca vâslaşi sau mult mai probabil ca hamali pentru armatorii din porturi. În acest caz verbul יָגוּר - *yāgūr*, de la גּוּר - *gūr* („a locui") ar deveni chiar termen tehnic, „a servi ca slujbaş". În legătură cu numele, el a fost apropiat de *danuna*, un grup de popoare ale mării, înrudit cu grecii (cf. denumirea de danei).[841] După Block, care este de acord cu această interpretare, verbul יָגוּר - *yāgūr* s-ar referi şi la faptul că ei nu erau aşezaţi încă deplin în teritoriul de la lacul Huleh.[842]

În cazul lui **Aşer** este aparte, pentru că el apare menţionat în documente egiptene în timpul faraonilor Sethi 1 şi Ramses 2 scris *iśr.*[843]



Sursele egiptene menţionează şi un conducător al populaţiei *iśr*, numit Kazaradi.[844]

[840] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 153-154.
[841] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 262.
[842] Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, Nashville, 1999 (NAC 6), p. 233.
[843] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 23, 31-32. Grafia luată din Rainer Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz, 1995 (KGAW 64), p. 1312. B.D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, 2. Heft *Die Vorgeschichte Israels*, Gießen, 1908, p. 66: W.M. Müller, *Asien und Europa*, p. 236: în listele ţărilor din N Siriei din timpul lui Sethi 1 şi Ramses 2 apare ţara *i-ś-rw* identificată de Müller cu ţara *i-ś3-rw*, care apare în aceeaşi perioadă; Lepsius, *Denkm.* 140a o menţionează alături de Sangara, Kdšu, Makita, 'Arasa şi Hamtu; în papirusul lui Mohar (Anastasi I): „Numele tău este renumit la ei, precum acela al lui Ka-da-ira-di-y, prinţul din *i-ś3-rw*, pe care hienele l-au găsit în desiş, în defileu şi care a fost închis de către beduini. Ei erau ascunşi în tufişuri şi unii dintre ei măsurau 4 coţi de la nas până la călcâi, aveau ochi sălbatici, inima lor nu era prietenoasă şi nu ascultau de linguşiri." (*apud* Erman, *Ägypten*, p. 511 şi Müller, *Asien und Europa*, p. 236). Müller crede că ar fi tribul lui Aşer; Hommel, *Altisr. Überl.*, p. 237 o consideră dovadă că în timpul lui Sethi 1 şi Ramses 2 tribul Aşer locuia în Galileea de V şi că astfel sunt atestaţi unii evrei care n-au fost niciodată în Egipt.

S. Yeivin consideră că grafia egipteană a numelui, cu *ś*, în loc de *š* (אֲשֵׁר), ar atesta proveniența acestuia din numele zeiței canaanene ʼAṯra(t).[845] Mai mult, Yeivin pleacă de la determinativul numelui purtat de conducătorul lui *iśr*, *Q3-d3-3-y-r3-d-y-y-y*, transcriere egipteană silabică a lui Gazaraddy, un nume considerat semitic. Determinativul (un bumerang și un om) înseamnă „străin". Dar Yeivin crede că acest determinativ, cât și (un bumerang și o regiune deluroasă) „țară străină", ar duce la concluzia că *iśr* „ar indica atât o populație (nomadă?) cât și un teritoriu".[846]

6.6. Valea Iordanului

6.6.1. Aspecte arheologice

La Tell Deir ʻAllā (Succot), situat la gura văii Iabocului (Wadi Zarqa), începând cu 1960 s-au desfășurat 8 campanii de excavație conduse de Franken, apoi de Ibrahim, Franken și van der Kooij. În EBR a fost ridicat un sanctuar pe un podium artificial; pentru că nu au fost descoperite fortificații sau alte clădiri, Franken a concluzionat că locul era un sanctuar fără ziduri care deservea o populație nomadă. Sanctuarul a fost distrus de un cutremur la începutul sec. 12 î.d.Hr., printre ruine numărându-se un vas de faianță egiptean cu cartușul reginei Tawosert, soția lui Seti 2 (1193-1185). După această perioadă, vin alți locuitori (*new people*), în EF I, dar în continuare nu sunt case, ci doar arii deschise, silozuri (gropi) și cuptoare de topit metal. Franken spune că aceasta reflectă activitățile de iarnă a unei populații de semi-nomazi, angajați în metalurgie, agricultură și pastoralim; vara probabil că își pășteau turmele în ținuturile deluroase; au fost descoperite găuri de stâlpi, ceea ce ar însemna că acei oameni locuiau în corturi. A fost

---

[844] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 192.
[845] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 23, 32.
[846] *Ibid.*, p. 31.

descoperită ceramică filisteană, dar deloc (cu o posibilă excepţie) *collared-rim store jars.*[847]

6.6.2. *Aspecte biblice*

Interesant că Aşer este văzut ca fiind fratele lui Gad, din roaba Zilpa, lucru pe care Alt îl bănuieşte că s-ar baza pe o legătură dintre cele două triburi înainte de istoria cunoscută, pentru ca apoi o grupare să se fi aşezat în nordul extrem, iar alta în sud la est de Iordan.[848] În stela lui Meşa (sec. 8 î.d.Hr.), despre Gad se spune că locuia din timpuri imemoriale zona transiordaniană.[849] Alţii i-au văzut ca fraţi prin analogia numelor lor compuse plecând de la nume divine.[850] În *Is.* 65:11, Gad (גַּד) apare ca nume divin alături de Meni (מְנִי), ambele fiind divinităţi ale norocului.[851]

6.7. Regiunea sudică: Negheb şi dealurile din Iuda

6.7.1. *Aspecte arheologice*

Neghebul nu a fost ocupat în EBR.[852] În această regiune, aşezările israelite sunt puţine şi sărăcăcioase: Beerşeba (strat VII) şi Arad (straturi 12A şi 12B) din sec. 11.

Se presupune că în EF I media anuală de precipitaţii era mai ridicată, încât existau condiţii mai bune decât astăzi pentru agricultură şi creşterea vitelor.[853]

---

[847] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 110-111.
[848] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 165.
[849] *ANET*³, p. 320: „oamenii din Gad au locuit dintotdeauna în ţinutul Atarotului..."
[850] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 605.
[851] *LXX* îl traduce pe primul prin δαίμων, iar pe al doilea prin τύχη. John D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, Dallas-Texas, 1987 (WBC 25), p. 345 consideră că Gad este un zeu al norocului, cunoscut în Fenicia, Palmira şi Palestina (*Ios.* 11:17; 12:7; 15:37), iar Meni ar fi un zeu al sorţii.
[852] Y. Aharoni, „Nothing Early and Nothing Late", p. 59.

La **Tel Esdar** (SV de Beerşeba, posibil identificat cu Aroer), unde între 1963-1964 M. Kochavi a efectuat săpături arheologice, stratul III (sec. 11) prezintă urme de case cu pilaştri grupate într-o formaţiune ovală pe suprafaţa de 3.750 m^2. M. Kochavi îl identifică cu efortul israelit de aşezare în sud şi crede că reprezintă „o încercare a unui trib nomad sau semi-nomad de a se aşeza şi a adopta o viaţă sedentară"[854]. Dar I. Finkelstein îl consideră ne-israelit: „Tel Esdar ar putea fi un sit al locuitorilor deşertului, precum cele cunoscute din înălţimile din Negheb".[855]

O formaţiune asemănătoare, formată din 18 structuri dispuse eliptic şi pe suprafaţa de puţin peste 3.000 m^2, a fost descoperită şi la **Tel Beerşeba** (campanie 1969-1976 condusă de către Y. Aharoni), datând din stratul VII (finalul sec. 11). I. Finkelstein consideră că nu identificarea locuitorilor ca israeliţi nu este problematică, pentru că există continuitate cu perioada monarhică.[856] Interesantă este existenţa aici a unei fântâni, pe care Aharoni o consideră ca aparţinând ocupaţiei israelite timpurii, pentru că zidul cetăţii ţine cont de poziţia fântânii. Foarte probabil că a fost atribuită patriarhilor (lui Avraam în *Fac.* 21:15 sau lui Isaac în 26:25).[857] Faptul că fântâna a fost săpată pe înălţime, cerând astfel un efort considerabil, îl determină pe Aharoni să o vadă ca fiind un loc de cult.[858]

La **Tel Masōs** (*Ḫirbet-el-Mšāš*, identificat cu Ḥormah, la 12 km E de Beerşeba) s-a descoperit o aşezare de 30.000 - 40.000 m^2. Incinta cetăţii este formată prin dispunerea elipsoidală a mai multor case, ale căror ziduri unite alcătuiesc zidul exterior. Totuşi, Tel Masōs nu este fortificată, pentru că la aceste case de incintă intrarea se făcea direct din exterior.[859]

---

[853] V. Fritz, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der *Ḫirbet el-Mšāš*", p. 121.
[854] M. Kochavi, „Excavation at Tel Esdar", *Atiqot* 5 (1969), 45 [14-48] (în ebraică) *apud* Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 38.
[855] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 46.
[856] *Ibid.*, p. 40-41.
[857] Y. Aharoni, „Nothing Early and Nothing Late", p. 63.
[858] *Ibid.*, p. 65.
[859] V. Fritz, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der *Ḫirbet el-Mšāš*", p. 121.

Din punct de vedere arhitectural, prin „casele cu 4 camere", Tel Masōs constituie o noutate faţă de arhitectura din EBR. Totuşi din punct de vedere ceramic, se constată o continuitate cu ceramica din EBR, deci canaanită.[860] Această realitate ar demonstra faptul că în sec. 13 viitorii colonişti de la Tel Masōs erau încă semi-nomazi, care însă nu păstrau o legătură foarte strânsă cu cetăţile canaanite, de la care au preluat ceramica şi chiar creşterea vitelor mari (în stratul III din Tel Masōs vitele mari reprezintă 30%, iar cele mici 62%). În sec. 12. un clan s-a aşezat, fondând Tel Masōs, într-un climat paşnic, până când în timpul lui David sau cel târziu în timpul lui Solomon (prima jumătate a sec. 10) cetatea este abandonată, pentru că nu era adaptată unei perioade de conflicte militare.[861]

Totuşi I. Finkelstein nu crede că Tel Masōs este israelit.[862] Deşi respinge orice trăsătură nomadă a sitului[863], Finkelstein recunoaşte totuşi că dispunerea caselor pe grupuri poate reflecta un background nomad.[864]

Tel Arad avea în sec. 13 o aşezare modestă în partea de SE a cetăţii din EBT, compusă din câteva case, înconjurate de un zid cu terasă, a cărui destinaţie este asemănătoare după Y. Aharoni cu un staul pentru turme. Exista de asemenea şi o *bamah.*[865]

În regiunea deluroasă din Iuda, între 1967-1968 M. Kochavi a realizat în dealurile Iudei o prospecţiune generală, completată în 1969 de S. Gutman, apoi între 1982-1987 de A. Ofer. Au fost descoperite urme de ocupare în EF I în **Tell el-Rumeideh** (Ḥebron), Ḫirbet Tubeiqa (Beṯ-Ṣur), Ḫirbet-Rabud (Debir)[866], Ḫirbet Umm et-Tala'.

Gīlōh (biblicul Ba'al Peraṣim? - propunerea lui A. Mazar; menţionare în *2Reg.* 5:20; *1Paral.* 14:11; dar şi *Is.* 25:25 ca „muntele Peraṣim") (5 km SV de

---

[860] Idem, „The Israelite «Conquest»", p. 69.
[861] *Ibid.*, p. 70-71. Cf. Idem, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der *Ḫirbet el-Mšāš*", p. 132-134.
[862] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 45-46.
[863] *Ibid.*, p. 245, n. 15.
[864] *Ibid.*, p. 250, n. 17.
[865] Y. Aharoni, „Nothing Early and Nothing Late", p. 60.
[866] Gary M. Herion / Dale W. Manor, art. „Debir (Place)", în: *ABD*, vol. 2, p. 112.

Ierusalim), al cărui sit arheologic a fost descoperit în 1968 de M. Kochavi, a fost cercetat între 1978-1982 de către A. Mazar. Ocupaţia s-a limitat la un singur nivel (prima jumătate a sec. 12).[867]

Au fost descoperite pietre de râşniţă, ceea ce ar arăta că se prepara făină, se pare din grâne cultivate pe locuri mici probabil în terase. Oricum, distanţa apreciabilă faţă de surse de apă, precum şi urmele de curţi (staule) ar indica şi practicarea pe scară largă a creşterii animalelor. Mazar crede că situl a fost însă părăsit, pentru că nu existau perspective de dezvoltare agricolă.[868]

Mazar îl numeşte „sat de crescători de animale fortificat", pentru că în zonă nu este teren arabil, iar curtea din sud era cel mai probabil o stână. „Mazar a văzut în Gīlōh un exemple de ocupare de către un grup tribal anterior nomad, care a devenit sedentar. Urmele sărăcăcioase ar sugera că locuitorilor le lipsea o tradiţie ceramică şi că îşi cumpărau vasele de la centrle urbane rămase în ţinutul deluros şi Şefela".[869]

Tell el-Ful (Ghibea din Beniamin, 5 km N de Ierusalim) a fost excavat de către W.F. Albright între 1922-1923 şi 1933, apoi de N.L. Lapp în 1964.[870] S-au descoperit două straturi din EF I, cel mai recent datând din vremea lui Saul, iar cel mai vechi, prezentând cioburi de *collared-rim* pithoi şi oale de gătit cu buza întoarsă (*cooking pots with everted rims*) fiind distrus în jur de 1100 î.d.Hr. (în cursul războiului din Ghibea – *Jud.* 21:38-40).[871]

În Deşertul lui Iuda în EF I nu exista nici o aşezare permanentă.[872] De asemenea, nici în Şefela. I. Finkelstein îl contrazice pe Kempinski care consideră Tel Ṣippor la finele sec. 13 ca israelit.[873]

Se pare deci că instalarea în teritoriul lui Iuda s-a făcut plecând din Efraim şi Manase, trecând prin Beniamin.[874]

---

[867] A. Mazar, art. „Giloh", în: *ABD*, vol. 2, p. 1027.
[868] Idem, „Jerusalem and Its Vicinity in Iron Age I", p. 89.
[869] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 49-50.
[870] Patrick M. Arnold, art. „Gibeah (Place)", în: *ABD*, vol. 2, p. 1008.
[871] A Mazar, „Jerusalem and Its Vicinity in Iron Age I", p. 76.
[872] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 53.
[873] *Ibid.*, p. 55.

6.7.2. *Aspecte biblice*

Tribul **Iuda** se pare că era alcătuit din componente heterogene: calebiţi, cheniziţi, ierahmeeliţi. Posibil ca şi Simeon să fi fost iniţial un clan din Iuda.[875] Pe de o parte se crede că tradiţia cuceririi timpurii a Ierusalimului ar fi reală: Iuda cucereşte Ierusalimul doar ca să-şi asigure spaţiul înconjurător, dar nu-l păstrează.[876] Pe de altă parte se crede că textele după care tribul Iuda a cucerit Ierusalimul sunt târzii (*Jud.* 1:8), Ierusalimul fiind adăugat datorită menţionării regelui Adoni-bezec, care ar fi confundat cu Adoni-ţedec din *Ios.* 10.[877]

Simeon ar putea fi un alt trib menţionat şi în surse extrabiblice. În scrisorile de la Amarna ar apărea sub numele Šamḫuna[878], iar textele egiptene de execraţie ar aminti de *sm'wn.*[879]

Tribul lui **Levi** nu a primit după textul biblic moştenire în Palestina, fiind destinat exclusiv cultului (cf. *Num.* 18:23-24), fiindu-i repartizate doar 48 de oraşe (*Num.* 35; *Ios.* 21)[880]. Totuşi în *Fac.* 34 şi 49:5-7 se pare că sunt păstrate vechi tradiţii despre tentativa de aşezare a triburilor Simeon şi Levi în Sichem.[881]

Cercetători mai vechi au luat în consideraţie şi o instalare, de data aceasta sudică, a leviţilor, plecând de la unele texte egiptene: în listele din timpul sub Ramses 3 ar fi menţionat *w rwy* „teritoriul lui Levi", iar în cele din timpul lui Şeşonc *ngb rwy* „Negheb al lui Levi".[882] Această identificare nu mai

---

[874] Jean-Marie van Cangh, „Les livres de Josué et des Juges confrontés à l'archéologie récente", *RTL* 28 (1997), fasc. 2, p. 170.

[875] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 510.

[876] Y. Aharoni, *Das Land der Bibel*, p. 222.

[877] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 503.

[878] *EA* 225: „Spune regelui, stăpânul meu: Mesajul lui Šamu-Adda, stăpânul din Šamḫuna. Cad la picioarele regelui meu de 7 ori şi de 7 ori. 7–13 Ascult de toate poruncile regelui meu şi ascult de taote poruncile trimişilor, pe care regele meu i-a pus peste mine".

[879] H. Cazelles, *Intoduction critique à l'Ancien Testament*, p. 41.

[880] Petre Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, Trinitas, Iaşi, 1997, p. 166.

[881] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 143.

[882] Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, London, 1967, pp. 268-273 (însă ulterior, în ediţia a 2-a, Aharoni nu mai aminteşte această identificare). S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 24-25. Philippe Virey, „Note sur le pharaon Ménephtah et les temps de l'Éxode", *RB* 9 (1900),

este însă susţinută în prezent, după cum şi ipoteza că ar exista o legătură între leviţi şi mineenii din Arabia (Yemen), ai căror preoţi erau numiţi *lw'*, s-a dovedit foarte şubredă.[883]

O altă serie de ipoteze legate de leviţi îi localizează în Cadeş. S. Mowinckel leagă numele Levi de dansul extatic, crede că leviţii erau iniţial oficialii cultici din Cadeş[884]. Localizarea lor în Cadeş, deci foarte aproape de Egipt, s-ar sprijini şi pe faptul că numele unor membri marcanţi ai tribului lui Levi au nume egiptene: Moise, Hofni, Fineas, Merari şi Aaron.[885] De asemenea R. de Vaux distinge două tradiţii ale Exodului: (1) una a Exodului-expulzare, petrecută pe ruta nordică din Sinai, la care ar fi participat triburile lui Simeon, probabil Iuda şi o parte a tribului lui Levi, care mai întâi s-au stabilit la Cadeş, în vecinătatea calebiţilor şi a cheniţilor; (2) altă tradiţie cunoaşte Exodul-fugă, pe ruta către est, la care ar fi participat grupul condus de Moise, care s-ar fi oprit la Sinai.[886] Vorbind despre Simeon şi Levi, R. de Vaux, deşi constată lipsa argumentelor arheologice, consideră că aceste triburi au penetrat Palestina dinspre sud, înscriindu-se „într-o lege generală a istoriei, şi anume intrarea în regiunea cultivată a păstorilor însetaţi de pământ".[887] Această infiltrare prin sud, nelipsită însă de conflicte, a fost simultană pătrunderii dinspre est, traversând Iordanul, al grupului casei lui Iosif, deci după jumătatea sec. 13, dar înainte de sec. 11 î.d.Hr.[888]

---

p. 586 aratase deja că Daressy a găsit în liste din Medinet Habu printre naţiunile supuse lui Ramses 3 pe *rwy y'yr*, identificat cu Levi-El.

[883] H. H. Rowley, *Worship in Ancient Testament*, p. 62-63 n. 7 îl menţionează pe T. J. Meek, care a explicat referinţele mineene prin faptul că unii leviţi au migrat spre sud, în Arabia, şi au devenit preoţi. R. de Vaux, *Ancient Israel: its Life and Institutions*, 1961, pp. 369 sqq – nu e de acord că *lw'* şi *lw't* înseamnă „preot" şi „preoteasă" şi spune că dimpotrivă mineenii au împrumutat cuvintele.

[884] H. H. Rowley, *Worship in Ancient Testament*, p. 62-63 n. 7.

[885] J. Bright, *A History of Israel*, p. 110.

[886] Roland de Vaux, „The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, *Translating and Understanding the Old Testament*. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, p. 118.

[887] *Ibid.*, p. 124.

[888] *Ibid.*, p. 124.

6.8. Israeliţii erau nomazi? (observaţii arheologice)

Observaţiile lui I. Finkelstein sunt foarte importante pentru tema nomadismului în perioada timpurie a Israelului. Arheologul israelian concluzionează după analizarea siturilor din EF I că aşezările israelite au fost iniţial la marginea deşertică (deci zona foarte imediat la vest de Iordan), ulterior înaintând spre pantele din vest.[889] Aşezările ajung astfel concentrate în zonele de la periferia deşertului, nordul ţinutului deluros central şi platoul Betelului, adică în zone unde economia se baza pe cultivarea pământului şi creşterea animalelor. Siturile erau localizate în general în văile intermontane.[890] Finkelstein sugerează o origine pastorală a noilor situri, pentru că prin aceasta s-a ales o economie mixtă, pastorală, dar şi agricolă, prin care se putea face trecerea la economia preponderent agricolă. „Modelul de aşezare din EF I, în special la începutul perioadei, sugerează că locuitorii veneau dintr-un mediu pastoral – mai degrabă decât dintr-unul urban sau rural [...]. Se poate admite că şi altă explicaţie pentru acest model de aşezare ar fi posibil. Zona fiind aproape complet lipsită de situri în EBR, grupurile de colonişti au ales flancurile estice ale regiunii, văile intermontane şi platoul Betel, doar pentru că aceste asunt cele mai convenabile pentru ocupaţie. Multe din aceste zone permiteau locuitorilor să dezvolte o economie sieşi-suficientă, bine echilibrată. Vegetaţia nu era aşa de abundentă ca în unităţile vestice din EF I"[891].

Celelalte zone erau din ţinutul deluros erau ocupate cu păduri dese, de aceea colonişti au preferat zonele din periferia deşertică şi acele locuri defrişate în EBR. Finkelstein crede că aşezarea israelită a început când oraşele canaanite din regiune încă mai existau, pentru că nu erau situate în imediata vecinătate, ci la o distanţă apreciabilă. E un amănunt interesant, mult mai probabil decât ipoteza că aşezarea israeliţilor a urmat distrugerii şi abandonării cetăţilor canaanite. „În orice caz, dacă a fost o perioadă de

[889] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 200.
[890] *Ibid.*, p. 198.
[891] *Ibid.*, pp. 199-200.

coexistență (după așezare) cu orașele canaanite, a durat puțin, pentru că nu a lăsat nici o influență pregnantă asupra culturii materiale a siturilor așezării israelite. Mai mult, israeliții și-au stabilit așezări chiar pe situri canaanite la începutul EF I", spune Finkelstein.

În cea de-a doua fază a EF I, zonele ocupate au devenit prea populate, încât s-au căutat noi așezări în părțile nelocuite: pantele vestice și piemonturile estice. În EF I aceste noi situri au fost modeste, ele dezvoltându-se în EF II (perioada monarhiei israelite), când s-a descoperit potențialul zonei pentru producția uleiului de măsline.[892]

Înaintând spre vest, coloniștii au defrișat zone tot mai întinse. „Defrișarea finală a sectorului vestic a început într-o etapă ulterioară în EF I și a continuat în EF II. Rezultatele cercetării de suprafață au detectat că procesul de defrișare în pantele sudice a durat până în perioada romană"[893]. În acest context, *Ios.* 17:14-18 reflectă după părerea lui I. Finkelstein o fază târzie a sedentarizării, când ținutul central era deja suprapopulat.[894]

În fine, o altă observație interesantă a arheologului israelian, este că în EF I nu exista tendința de a alinia așezările de-a lungul drumurilor. Mai puțin de jumătate sunt pe astfel de artere, iar restul nu.[895] Acest fapt ar întări imaginea de ansamblu a situației precare a primilor coloniști, care nu erau încă interesați de comerț.

Concluziile lui Finkelstein sunt fundamentale pentru tema studiată. S-ar putea deci invoca observații arheologice pentru originea preponderent nomadă a israeliților. Această nouă populație ar constitui miezul a ceea ce peste aproximativ 200 de ani se va numi statul monarhic Israel.

Totuși există și păreri care contestă diferențierea acestor coloniști de populația cetăților canaanite. G. Ahlström de exemplu consideră că israeliții erau ei înșiși canaaniți.[896] Când spune că așezările din zona deluroasă erau

---

[892] *Ibid.*, pp. 202-203.
[893] *Ibid.*, p. 200.
[894] *Ibid.*, p. 200.
[895] *Ibid.*, p. 201.
[896] G. Ahström, *Who Were the Israelites?*, p. 35: „Știind faptul că urmele arheologice ale caselor găsite în zona deluroasă începând cu sec. 12 îdHr sunt de același tip cu cele din câmpiile

modeste, Ahlström nu se referă la nomazi, ci mai degrabă preferă să-i numească pe coloniști „pionieri".[897]

Și Finkelstein este însă conștient de continuitatea dintre cultura așezărilor israelite și cultura canaanită. În fond după părerea lui israeliții sunt o populație de origine canaanită, care însă a devenit nomadă la sfârșitul EBM II, rămânând așa în EBR, și care ulterior s-a sedentarizat din nou, în EF I începând cu sfârșitul sec. 13.[898]

6.9. Israeliții erau nomazi? (observații biblice)

Dacă din punct de vedere arheologic se poate vorbi de o origine nomadă a isreliților care încep să se așeze în EF I, rămâne de văzut dacă o asemenea construcție consună cu mărturia biblică. Luând în considerare în principal două texte, *Jud.* 6 și *Fac.* 46-47, răspunsul ar fi pozitiv.

6.9.1. Jud. 6

În *Jud.* 6 este prezentat conflictul dintre israeliți și madianiți din perioada judecătorilor, conflict care a dus la ridicarea judecătorului Ghedeon.

În comparație cu madianiții, nomazi cu cămile, israeliții par agricultori. Se spune despre israeliți că se ocupau cu semănatul (vb. זרע - *zāraʿ* – *Jud.* 6:3), că de obicei aveau provizii (ebr. מִחְיָה - *miḥyāh* – v. 4), miei (שֶׂה - *śeh* – v. 4), boi (שׁוֹר - *šōr* – v. 4) și măgari (חֲמוֹר - *ḥāmōr* – v. 4). Midianiții împreună cu amaleciții îi jefuiesc pe israeliți, obligându-i să se refugieze în peșterile din munți. De remarcat că midianiții și amaleciții au vite (מִקְנֶה - *miqneh* – v. 5), cămile (גְּמַלִּים - *gʿmālīm*) și corturi (אֳהָלִים - *ʾohŏlīm*).

---

zonelor de coastă, și stiind că majoritatea ceramicii este o continuare a ceramicii de tradiție canaanită din EBR II, concluzia logică este că majoritatea populației din ținutul deluros era canaanită".

[897] *Ibid.*, p. 36.

[898] Cf. p. Error! Bookmark not defined..

În Ofra, Ghideon „treiera grânele în teasc" (חֹבֵט חִטִּים בַּגַּת - *ḥōḇēṭ ḥiṭṭīm baggaṯ*- v. 11), îi pregăteşte îngerului ca jertfă un ied (גְּדִי־עִזִּים - *g'dī 'izzīm*) şi azime dintr-o efă de făină (אֵיפַת־קֶמַח מַצּוֹת - *'ēpat qemaḥ maṣṣōt*) (v. 19). De asemenea, aduce jertfă un taur (פַּר - *par* – v. 26). În fine, într-o nouă încercare, primeşte semn de la Dumnezeu prin udarea cu rouă/uscarea lânei proaspăt tunse întinse pe arie (v. 37).

W. Richter arată că ceea ce la început a fost transmis prin viu grai sub formă de tradiţii disparate (tradiţia altarului, tradiţia profanării lui Baal) a fost ulterior adunat într-o complex literar de către un autor, care aduce primul set de completări. Acest complex este supus ulterior adaosurilor, introduse după Richter în două etape.[899] Prin aceasta, informaţia despre jertfa iedului şi pregătirea azimelor ar fi cea mai veche. Informaţia despre diferenţa între israeliţi şi madianiţi, cea despre Ghedeon care treiera grâne, dar şi informaţia despre jertfirea taurului, ar fi scrise de autorul care a adunat tradiţiile orale. Semnul cu lâna ar ţine apoi de prima etapă a adaosurilor.

W. Richter îl datează pe autorul respectiv înainte de moartea lui Iehu (841 î.d.Hr.), posibil după bătălia de la Carcar (853 î.d.Hr.)[900], aluzie la care s-ar face în *Jud.* 8:10.[901] Ar fi activat în regatul nordic. Se caracterizează printr-un interes arătat războaielor lui Iahve, dar şi printr-o tentă antimonarhică.

Mai trebuie precizat că scena cap. 6 este localitatea Ofra din Manase, care s-ar afla în Valea Ireel, Aharoni propunând identificarea cu 'Affuleh.[902] Localizarea nu este deloc lipsită de importanţă, pentru că valea Iezreel este propice culturilor cerealiere.

---

[899] Wolfgang Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, 1963 (BBB 18), pp. 238, 242-244. Iată cum a reconstituit geneza textului W. Richter: o tradiţie despre un altar (v. 11a.18-19.21-24) este prelucrată prin două completări: 2b-5 şi 11b-17. De asemenea, tradiţia despre profanarea lui Baal (v. 27b-31abα) este extinsă prin v. 25-27a şi 31bβ.32. În fine adaosuri ulterioare sunt v. 20, v. 35, v. 36-40.

[900] În această bătălie dintre asirieni şi o coaliţie amplă siro-palestiniană şi arabă, regele Ahab îşi pierde viaţa.

[901] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Richterbuch*, pp. 340-341.

[902] Jeffries M. Hamilton, art. „Ophrah (Place)", în: *ABD*, vol. 5, p. 28.

Ghedeon ne apare deci ca un sedentar deplin, care treieră grâul şi are provizii de făină, încât să coacă rapid nişte azime. Familia sa are vite mari (dintre ele ia un taur), dar şi mici (jertfirea iedului).

Ceea ce subliniază însă textul este conştiinţa deosebirii israeliţilor de madianiţi, amaleciţi şi „fiii răsăritului". Subzistenţa israeliţilor este eminamente agrară, pe când madianiţii, amaleciţii şi fiii răsăritului vin pe cămile şi locuiesc în corturi.

De altfel, *Jud.* 6:5 explică foarte bine caracterul nomad al acestora: כִּי הֵם וּמִקְנֵיהֶם יַעֲלוּ וְאָהֳלֵיהֶם - *kī hēm ūmiqnēhem ya'ălū wᵉ'ohŏlēhem* „Căci ei veneau cu vitele şi cu corturile lor".

Madianiţii sunt menţionaţi cu simpatie până la ajungerea israeliţilor la Sinai. Se pare că grupul lui Moise avea legătură cu madianiţii înainte de exod, după cum arată tradiţia fugii lui Moise în Madian, a chemării şi a căsătoriei sale.[903] După plecare din Sinai, madianiţii apar ca duşmani (*Num.* 31:9-12; 32). Îi regăsim apoi în conflictul cu Ghedeon (*Jud.* 6-8) ca nomazi.[904]

Amaleciţii apare ca un veşnic duşman al Israelului (cf. *Ps.* 83:8). Eglon, regele Moabului, împreună cu amoniţii şi amaleciţii, îi atacă pe israeliţi (*Jud.* 3:13). Amaleciţii îi jefuiau pe israeliţi (*Jud.* 6:3.6 - menţionaţi alături de madianiţi şi de „fiii răsăritului"; *1Reg.* 14:48 - se foloseşte vb. שָׁסָה - *šāsā* „a jefui"), dar sunt înfrânţi de simeoniţi (*1Paral.* 4:43), de Saul (*1Reg.* 14:48; 15) şi de David (*1Reg.* 30; *2Reg.* 8:12). *Num.* 13:29 îl plasează în Negheb. Interesant că *Num.* 24:20 păstrează un dicton împotriva lui Amalec: רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמָלֵק וְאַחֲרִיתוֹ עֲדֵי אֹבֵד - *rē'šīt gōyim 'ămālēq wᵉ'aḥărītō 'ădē 'ōḇēd* „Cel întâi dintre popoare e Amalec, dar şi neamul lui va pieri" (BibSin). În *Ieş.* 17:8 ş.u. Moise însuşi conduce o victorie împotriva amaleciţilor în Rafidim, plasată chiar înainte de ajungerea la muntele Sinai. Bătălia, deşi reflectă duşmănia istorică dintre israeliţi şi amaleciţi, are mai mult o funcţie literară: E. Zenger crede că rolul ei chiar înainte de ajungerea Israelului pe Sinai reflectă de fapt polemica dintre două popoare înrudite pentru adorarea lui Iahve (şi

---

[903] H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, p. 84.
[904] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 247.

ameleciţii fiind iahvişti), prin care Israelul se arată ca adevăratul închinător.[905]

Fiii răsăritului (בְּנֵי קֶדֶם - *b'nē qedem*) constituie o sintagmă prin care se înţeleg populaţiile semi-nomade şi nomade din deşertul siro-palestinian şi chiar arab.

Printre aceşti fii ai răsăritului, trebuie să-i includem pe **ismaeliţi**. Ismael apare în VT ca fratele lui Isaac; dar dacă Isaac stătea la graniţa dintre pământul cultivat şi pustie (Beer Lahai Roi şi Beerşeba – cf. *Fac.* 24:62; 25:11), Ismael aparţine clar pustiei.[906] În prezentarea lui Ismael din *Fac.* 25, se întâlnesc câţiva termeni specifici nomadismului: *Fac.* 25:16b – חָצֵר – *ḥāṣēr* este „aşezarea nefortificată", טִירָה – *ṭirā* „tabăra de corturi mobilă, protejată doar de un simplu zid de pietre". După U. von Arx prin aceste două denumiri sunt avute în vedere ambele alternative nomade: nomadismul cu cămile şi cel cu vite mici.[907] În fine, în *Fac.* 25:16c apare termenul אֻמָּה – *'ummā* „popor", care este folosit în VT doar în legătură cu populaţiile proto-beduine neisraelite.[908] De altfel, încă de la naşterea sa, în oracolul din *Fac.* 16:12, lui Ismael îi este făcută o caracterizare valabilă de fapt beduinilor ismaeliţi.[909]

Tot printre fiii răsăritului îi putem include pe **caldei**, nomazi din deşertul sirian (*Fac.* 22:22; *Iov* 1:17; *4Reg.* 24:2), fiind o populaţie arameică proto-beduină alături de sabei.[910]

În *Jud.* 8:11 se spune că Ghedeon i-a înfrânt pe „locuitorii corturilor din est (Qedem)" (הַשְּׁכוּנֵי בָאֳהָלִים מִקֶּדֶם - *hašš'kūnē bo'ŏhālīm miqqedem*). Interesant că NIV şi TOB traduc chiar prin „nomazi" („nomads" /

---

[905] Erich Zenger, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge, 1982, pp. 88-89.
[906] H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, pp. 104-105.
[907] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 151.
[908] *Ibid.*, p. 151.
[909] „Acela va fi ca un asin sălbatic între oameni; mâinile lui vor fi asupra tuturor şi mâinile tuturor asupra lui, dar el va sta dârz în faţa tuturor fraţilor lui" – cf. Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930 (BWANT 4/1), pp. 3-4.
[910] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 105.

„nomades"), în timp ce BJ preferă să traducă môt-à-môt, „cei care locuiesc în corturi" („ceux qui habitent sous la tente").

Toate aceste observaţii ne arată o diferenţiere clară făcută între israeliţi, ca sedentari şi nomazii care organizau expediţii de jaf.

6.9.2. *Alte texte*

Jud. 6 este susţinut şi de alte texte biblice.

În *1Reg.* 10:3 sunt arătate tipurile de jertfă aduse de trei oameni „care merg la Dumnezeu în Betel: unul duce trei iezi, altul duce trei pâini, iar al treilea duce un burduf cu vin". Pâinile, dar mai ales vinul, arată în mod clar un trai sedentar, pentru că îngrijirea viţei de vie presupune o legare aproape permanentă de un loc, ce exclude nomadismul. Apoi despre Saul se spune că la aflarea veştii despre necazurile oamenilor din Iabeş Galaad, se întorcea cu boii de la câmp (*1Reg.* 11:5), o ocupaţie specifică sedentarilor cu o bază de producţie eminamente agricolă.

1Reg. 13:19-21 cuprinde aşa numita notiţă despre monopolul prelucrării fierului impus de filisteni.[911] Este însă interesant că sunt descrise uneltele de care israeliţii se foloseau (v. 20-21): fier de plug (מַחֲרֶשֶׁת - *maḥărešet*), sapă (אֵת - *ʾēt*), topor (קַרְדֹּם - *qardōm*), bold pentru vite (דָּרְבָן - *dorḇān*).

Este interesant apoi că dintre fiii lui Iesei, a cărui familie locuia în Betleem, David, fiul cel mai mic, era trimis cu turmele (*1Reg.* 16:11). Aceasta ar însemna o specializare pe criterii de vârstă, în care păstoritul ocupă un segment secundar faţă de agricultură. În *1Reg.* 16:20, Iesei îi trimite regelui Saul prin David un asin încărcat cu pâine, un burduf cu vin şi un ied.

În fine, pentru a ne opri la perioada de dinainte de accederea lui David la domnie, *1Reg.* 25:2-44 prezintă episodul conflictului dintre Nabal şi David, mediat de soţia lui Nabal, Abigail, care devine cu această ocazie soţia lui David. Nabal era un om bogat (v. 2) din Maon, ale cărui turme (3.000 de oi şi 1.000 de capre - v. 2)[912] se aflau în Carmel pentru tuns. Aceasta presupune o

[911] Ralph W. Klein, *1 Samuel*, Dallas, Texas, 1983 (WBC 10), p. 127-128.

[912] Prin numărul oferit se arată că Nabal era putred de bogat - R. Klein, *1 Samuel*, p. 247.

mişcare de transhumanţă în interiorul zonei cultivate: în sezonul de iarnă turmele se aflau în deşert în Maon – cf. v. 1 (LXX εἰς τὴν ἔρημον Μααν, MT אֶל־מִדְבַּר פָּארָן – *'el midbar pā'rān*) şi v. 4; iar în sezonul de vară turmele se duceau la 1,5 km nord de Maon, în muntele Carmel.[913] David a cerut plată pentru protecţia de care s-au bucurat păstorii lui Nabal.[914] În orice caz, darurile oferite de Abigail arată că păstoritul nu putea fi singura sursă a bogăţiei lui Nabal: 200 pâini, 2 burdufuri de vin, 5 oi gătite, 5 măsuri de grăunţe prăjite, 100 de legături de stafide, 200 de legături de smochine.

Aceasta ar arăta că şi oameni bogaţi ca Nabal, specializaţi cu precădere pe păstorit, aveau însă şi o bună bază agricolă.

Toate aceste texte, ca şi *Jud.* 6, arată că israeliţii din perioada imediat premonarhică erau sedentari şi practicau păstoritul ca o ocupaţie secundară faţă de agricultură.

6.9.3. Fac. 46-47

Pe de altă parte, alte texte biblice păstrează amintirea strămoşilor ca fiind nomazi.

Mai întâi, în *Fac.* 43:32 se spune: „Şi i s-a dat lui deosebi şi lor iarăşi deosebi, şi Egiptenilor celor ce mâncau cu dânşii tot deosebi, căci Egiptenii nu puteau să mănânce la un loc cu Evreii [עִבְרִים], pentru că aceştia sunt spurcaţi [תּוֹעֵבָה – *tō'ēḇāh*] pentru Egipteni". În *Fac.* 46:34 enunţul ultim este puţin modificat: „Căci pentru egipteni este spurcat [תּוֹעֵבָה – *tō'ēḇāh*] tot păstorul de oi [כָּל־רֹעֵה צֹאן – *kol rō'ē ṣō'n*]". În spatele acestui dispreţ invocat se ascunde suspiciunea şi frica faţă de nomazi a sedentarilor.[915] De altfel, J. Vergote chiar arată că dispreţul egiptenilor se bazează atât pe tensiunea dintre sedentari şi nomazi, dar şi pe ura egiptenilor împotriva

---

913 Robert D. Bergen, *1, 2 Samuel*, Nashville, Tennessee, 1996 (NAC 7), p. 245.
914 R. Klein, *1 Samuel*, p. 248.
915 Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas TX, 1994 (WBC 2), p. 445.

hyksoşilor.[916] T. Staubli a adunat numeroase dovezi grafice şi epigrafice despre imaginea negativă a nomazilor asiatici în Egipt.[917]

Iosif îşi prezintă rudele cu cuvintele următoare: „Aceştia oameni sunt păstori de oi [רֹעֵי צֹאן - rō'ēy ṣō'n, mai exact tradus cu „păstori de vite mărunte"], căci trăiesc din creşterea vitelor [אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ - 'anšēy miqneh hāyū - lit. „sunt oameni cu turme"], şi au adus cu ei oile şi vitele lor [צֹאנָם וּבְקָרָם - ṣō'nām ub̲'qārām] şi toate câte au" (*Fac.* 46:32). Aceste detalii sunt repetate în *Fac.* 46:34; 47:1. La întrebarea faraonului despre ocupaţia lor, ei răspund: „Robii tăi sunt de păstori de oi [רֹעֵה צֹאן - rō'ēh ṣō'n], din tată în fiu"[918] (*Fac.* 47:3). Din cauza foametei, pentru că nu se mai găsea „păşune" [מִרְעֶה - mir'eh], sunt obligaţi să migreze în Egipt (v. 4). Verbul לָגוּר - *lāgūr* (de la גּוּר - *gūr*) ar indica aici statul de emigrant, גֵּר - *gēr*.[919] Mai mult, la recomandarea faraonului, sunt puşi dintre ei „oameni pricepuţi" [אַנְשֵׁי חַיִל - *'anšēy ḥayil*] supraveghetori peste vitele [שָׂרֵי מִקְנֶה - *śārēy miqneh*] faraonului (v. 6).

***

Considerăm că textele invocate ar arăta că israeliţii sunt în perioada imediat premonarhică (a judecătorilor) sedentari, cu ocupaţii agricole şi secundar pastorale, care păstrau însă tradiţia originii nomade a strămoşilor lor. Aceste tradiţii, desigur fixate mai târziu, nu pot fi explicate doar ca ficţiuni sau retroproiectări ale prezentului în trecut. Mult mai convenabilă din punct de vedere ideologic ar părea inventarea unei origini sedentare, pentru că reclamă în mod direct proprietatea pământului şi continuitatea. Apoi imaginea nomazilor chiar şi în antichitate era una umilă. Nu este totuşi posibil ca un popor să îşi poată crea o asemenea origine.

---

[916] J. Vergote, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Leuven, 1959 (OBL 3), p. 188-189.
[917] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 24-26.
[918] În mod surprinzător, BibSin are aici inserat „sunt *un neam* de păstori...".
[919] G. Wenham, *Genesis 16-50*, p. 446.

7. ELEMENTE NOMADE ÎN ORGANIZAREA SOCIALĂ A ISRAELULUI PREMONARHIC

7.1. Organizarea socială

Societatea Israelului premonarhic a fost numită „stat acefal tribal (acephalous kinship state)"[920]. Strâns legată de caracteristica tribală este noţiunea de societate segmentară.

7.1.1. Societate segmentară

Denumirea de societate segmentară („société segmentaire") îi aparţine sociologului francez Émile Durkheim, care o aplică şi israeliţilor premonarhici. El asemănă cu zalele unui lanţ clanurile, care reprezintă „hoarda care a încetat să existe independent pentru a deveni element constitutiv al unui grup mai extins". Astfel o societate este segmentară dacă este formată „prin repetarea unor ansambluri (agregate) asemănătoare între ele", putând fi definită ca o „organizaţie... politico-familială"[921]. Raporturile dintre segmente/clanuri sunt pe de o parte de tip familal: acceptarea unei origini comune, vendetă colectivă, responsabilitate colectivă, ereditate reciprocă (averea rămâne în cadrul clanului), dar pe de altă parte consanguinitatea nu este neapărat definită, ci mai degrabă în componenţa clanurilor intră elemente eterogene. Pe de altă parte, ca organizaţie politică se sprijină pe şefii de clan, care sunt singurele autorităţi.[922] Interacţionarea segmentelor se bazează însă pe asemănarea dintre ele.[923]

---

[920] Christa Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum"*, Berlin/New York, 1983 (BZAW 156), p. 333.
[921] É. Durkheim, *De la division du travail*, Paris, 1996 [= ^{2}1911], p. 150.
[922] *Ibid.*, p. 151.
[923] *Ibid.*, p. 152. „Pentru ca organizarea segmentară să fie posibilă, trebuie ca în acelaşi timp segmentele să semene între ele, altfel neputând fi unite, dar şi să fie diferite, altfel fiind

În legătură cu israeliţii, spune că „prezintă [...] trăsături caracteristice aceleeaşi organizări sociale".[924]

Ceea ce É. Durkheim numeşte „societate segmentară" corespunde cu ceea ce M. Weber înţelege prin „anarhie regulată".[925]

Ca teorie sociologică, a fost dezvoltată în continuare de studii asupra societăţilor africane.[926]

C. Sigrist anunţă o „schimbare de paradigmă" în ce priveşte studiul Israelului premonarhic. În locul unei interpretări teologice, plecând de la textele biblice, prin care Israelul premonarhic e înţeles de cercetători ca „provizorat şi construcţie deficitară" ce tinde de fapt spre monarhie, s-a impus în ultimul timp o interpretare etnologică, după care Israelul premonarhic era o societate de sine stătătoare cu structură socială proprie.[927] La fel şi J.W. Flanagan observă o schimbare a mentalităţii de până atunci; cercetătorii biblici anteriori postulau eronat o trecere directă de la Israelul ca o confederaţie tribală la monarhie.[928]

C. Sigrist defineşte societatea segmentară „ca o societate acefală (adică neorganizată politic printr-o instanţă centrală), a cărei organizare politică este realizată prin grupuri dispuse pe mai multe trepte, egale politic şi asemănător împărţite".[929]

Funcţiona doar o coaliţie („Eidgenossenschaft") de natură militară, care unea triburi ale căror interese erau afectate. Această coaliţie răspundea

---

asimilate unele de altele şi dispărând. În funcţie e societăţi, aceste două necesităţi sunt împlinite în proporţii diferite; dar tipul social rămâne acelaşi".

[924] *Ibid.*, p. 151.

[925] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 334: „ambele nu cunosc nici o autoritate exterioară impusă pe durată", după expresia lui M. Weber.

[926] Meyer Fortes / Edward E. Evans-Pritchard, *African Political System*, London, 1940; Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmäntären Gesellschaften Afrikas*, Frankfurt a. M., 1979 [teză de doctorat, 1967].

[927] C. Sigrist, „Einführung", în: Christian Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1: *Vor- und Frühgeschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn, 1989, p. 7.

[928] James W. Flanagan, „Chiefs in Israel", în: David J. Chalcraft (ed.), *Social-Scientific Old Testament Criticism*, Sheffield, 1997 (BiSe 47), pp. 138-139.

[929] C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în : C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, p. 106.

defensiv, corespunzând deci cu imaginea din *Jud.*, dar nu avea rol administrativ pe timp de pace. „Între «Israel în război» şi «Israel pe timp de pace» exista o deosebire fundamentală".[930]

Fiecare segment este o repetare a altui segment şi a întregului clan. Totuşi segmentele sunt dispuse ierarhic prin diverse trepte de includere, realizate prin intermediul genealogiilor.[931]

Segmentarea („segmentation") trebuie diferenţiată de divizare/fisiune („fission", „Fission"). Prin fisiune, un grup se desparte în două sau mai multe grupuri, încetând prin aceasta să mai existe ca grup; segmentarea însă îi păstrează în continuare identitatea.[932] De fapt divizarea constituie unul dintre procesele segmentării, alături de exemplu de asimilare sau inserarea unor noi grupuri.[933] Segmentarea se poate realiza la două nivele: (1) separarea unui grup discontinuu (familie), (2) separarea unui grup continuu (clan).[934] Cel mai important motiv al segmentării îl constituie creşterea numerică a familiei, fapt pentru care acest tip de segmentare se numeşte „segmentare continuă („continuous segmentation")".[935] Motive pentru segmentare pot fi: conflicte în ce priveşte căsătoria, moştenirea, proprietatea funciară, religia (ca exemple moderne: acuzaţii de influenţă nefastă magică

---

[930] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 330.

[931] M. Fortes, „Die Struktur der unilinearen Deszendenzgruppen", în: C. Sigrist / R. Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum alten Testament*, vol. 1, p. 75.

[932] C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în : C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, p. 109-110.

[933] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 336.

[934] C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în : C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, p. 111.

[935] S. Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem, 1996 (JBS 7), p. 80. „Clanul (*mišpaḥa*) continuă să includă alte ramuri care cresc şi se ramifică la rândul lor [...] Când expansiunea e prea mare sau când o nouă familie (*beit 'ab*) este absorbită, clanul (*mišpaḥa*) îşi trimite extensiile către un alt loc. Aceasta se poate păstra un timp ca *beit 'ab* a clanului (*mišpaḥa*) original, dar mai târziu, dacă se dezvoltă şi se întăreşte, se poate transforma într-un clan (*mišpaḥa*) independent, care îşi va păstra în acelaşi timp legăturile cu clanul (*mišpaḥa*) tradiţional".

prin vrăjitoare).[936] Pe lângă divizare/fisiune, segmentarea mai este asigurată şi de alt fenomen, extinderea („accretion", „Akkretion").

Ca dovezi ale societăţii segmentare în Israelul premonarhic, C. Schäfer-Lichtenberger invocă exemple din *Judecători* şi *Iosua.*

În *Jud.* 8:1-3 efraimiţii cer explicaţii de la abiezritul Ghedeon, aşteptându-se să fie solicitaţi într-un raid împotriva madianiţilor, iar în 12:1-6 de la galaaditul Ieftae în legătură cu incursiunea acestuia împotriva amoniţilor. Exemplele arată existenţa unei cutume militare stabilite între două grupuri, rezultate în urma segmentării.[937]

La fel, în *Ios.* 22:10-34 se vorbeşte despre construcţia unui altar în regiunea transiordaniană (destinat în forma sa iniţială jertfelor, şi nu doar simplu monument), care însă se doreşte a fi păstrat în legătură cu cultul de la vest de Iordan. Astfel, în urma procesului de segmentare rezultă autonomie cultică.[938]

J.W. Flanagan consideră pierderea arcei din *1Reg.* 4 momentul simbolic când încetează să existe societatea segmentară în Israel.[939]

Dacă relatările despre patriarhi (numite în general *saga*) se prezintă ca desfăşurându-se în sânul familiei, desigur cu precizarea lui Westermann că la patriarhi „familia şi societatea se suprapun"[940], totuşi relaţiile familiale se pot descrie şi ca procese specifice segmentării:

(1) *Fac.* 13 – Avraam se desparte (vb. הִפָּרֵד – *hippārēd* – v. 9.11.14) de Lot din cauza conflictelor dintre păstori (v. 7); amândoi aveau turme mai multe decât resursele de păşunat (v. 6).[941] Seebass observă foarte corect că

---

[936] C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în : C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, p. 112-113.
[937] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 337.
[938] *Ibid.*, pp. 338-342.
[939] J.W. Flanagan, „Chiefs in Israel", p. 145.
[940] C. Westermann, *Genesis*, vol. 2, p. 41.
[941] Lothar Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2: Gen 11,27-25,18*, Würzburg, 2002 (FzB 98), p. 160-162 insistă prea mult pe critica literară. Pentru el cel mult evenimentul constituie un exemplu al bunătăţii lui Avraam faţă de rudele sale, exemplu

„folosirea păşunilor a dus la separare, care în niciun caz nu a întrerupt legăturile fraterne"[942]. Interesant că dacă în *Fac.* 13:12, Lot *„îşi întinde corturile"*, rămânând încă nomad, în 19:1 îl regăsim în poarta cetăţii, deci se sedentarizase.[943] Ca urmare a acestui conflict, amoniţii şi moabiţii, descendenţi din Lot, sunt separaţi de israeliţii descendenţi din Avraam (*Fac.* 19:30 ş.u.).

(2) *Fac.* 16 – Sara, soţia legitimă a lui Avraam, care fusese tratată fără respect (v. 4) o necăjeşte pe Hagar, concubina dată chiar de ea lui Avraam; Hagar, încă însărcinată, fuge în deşert (v. 6). După o altă versiune – *Fac.* 21 – nedorind ca Ismael să aibă moştenirea alături de Isaac, Sara cere alungarea lor (vb. גָּרֵשׁ – *gārēš* – v. 10). În orice caz, prin această alungare, se întemeiază o nouă familie, pentru că Ismael se stabileşte cu mama sa în pustiul Paran şi este căsătorit cu o egipteancă (v. 21). Din Ismael descind ismaeliţii, populaţii arabe.[944]

(3) *Fac.* 25 – Deşi Avraam şi-a mai luat ca femeie pe Chetura, din care au descins alte triburi arabe (ex. madianiţii), a lăsat toată averea lui Isaac, iar pe fiii concubinelor (Hagar şi Chetura) i-a îndepărtat (vb. שִׁלֵּחַ – *šillēaḥ*) dându-le daruri (v. 6).

(4) *Fac.* 27-28 – Fie de frica fratelui său, căruia îi uzurpase dreptul de întâi născut şi binecuvântarea (27:41-43), fie pentru a-şi căuta soţie din cadrul rudelor (27:46 – 28:2), Iacob pleacă în Paddan-Aram. Între timp şi Esau, fratele său, pleacă şi se stabileşte în Seir/Edom (*Fac.* 32:4; 33:14-16; 36:6-9), explicându-se că *„averile lor erau multe şi nu mai puteau să locuiască la un loc, şi pământul unde erau nu-i mai putea încăpea din pricina mulţimii turmelor lor"* (36:7).

---

care ar fi funcţionat pentru perioada de după 722 îdHr. când în regatul sudic vin refugiaţi din cel nordic (p. 161-162).

[942] Horst Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 34.

[943] *Ibid.*, p. 37.

[944] *Ibid.*, p. 85 arată că tradiţia păstrează ideea că Hagar s-a despărţit de sămânţa lui Avraam.

În măsura în care aceste tradiţii păstrează un miez istoric al unor expansiuni ale clanurilor, între noile familii menţinându-se conştiinţa unei legături, se poate vorbi de segmentare.

Interesant însă că şi originea triburilor israelite este pusă pe seama unor conflicte:

(1) Rahila, cea din care descind iosefiţii (triburile Manase şi Efraim) şi beniaminiţii, este soţia favorită a lui Iacob, *„fiind chipeşă la statură şi tare frumoasă la faţă"* (*Fac.* 29:17-18; cf. şi 29:20.30). Iosif era iubit de tatăl său (*Fac.* 37:2-4) şi urât de fraţii săi (v. 4.8.11), mai ales că ducea tatălui veşti despre *„putările lor rele"* (v. 2). Şi Beniamin e protejat faţă de ceilalţi fraţi (42:4).

(2) Lia, din care descind şase triburi, *„era bolnavă de ochi"* (*Fac.* 29:17), devenind soţia lui Iacob în urma unui vicleşug de-al tatălui ei (*Fac.* 29:23. 25-26); de aceea era *„dispreţuită"* (29:31).

(3) Triburile Dan şi Neftali descind din roaba Rahilei, Bilha (*Fac.* 30:3-8).

(4) Triburile Gad şi Aşer descind din roaba Liei, Zilpa (*Fac.* 30:9-13). Prin originea lor sunt arătate ca inferioare celorlalte triburi.

Apare însă şi cazul absorbţiei: *1Paral.* 23:11: „Iahat a fost căpetenie; Ziza era al doilea; Ieuş şi Beraia au avut puţini copii şi de aceea ei au fost socotiţi la un loc la casa tatălui lor (*lᵉḇēṯ ʼāḇ* - לְבֵית אָב)."

7.1.2. Negarea caracterului de societate segmentară

J.W. Rogerson, deşi recunoaşte elemente ale societăţii Israelite premonarhice care o apropie de societăţile segmentare africane, consideră însă că aceasta prezintă şi elemente care lipsesc societăţilor segmentare:

1. Societăţile segmentare nu cunosc dreptul de primogenitură (de întâi-născut) şi ultimogenitură. Dacă tatăl unei familii moare, poziţia sa este într-adevăr ocupată de fiul cel mai bătrân, însă esenţial într-o societate segmentară este tocmai faptul că fraţii sunt egali în drepturi. Doar prin această realitate se păstrează egalitatea segmentelor societăţii.

2. În societăţile segmentare africane tatăl nu are autoritate absolută în familie. La tribul Amba tatăl îşi poate doar sfătui fiii adulţi, la Kinga poate doar să-i ameninţe cu blesteme, iar la Talensi le dă fiilor permisiunea pentru căsătorie.[945]

De aceea, Rogerson consideră că „mult mai probabil, [Israelul premonarhic] era o asociere de mici unităţi care aveau în frunte un conducător („an association of small chiefdoms")"[946].

Precizările lui Rogerson sunt binevenite, dat fiind faptul că societăţie segmentare se prezintă sub diferite forme. Însă din definiţia societăţilor segmentare nu se înţelege că acestea trebuie să fie automat egalitare, ci de fapt fiecare segment are o anumită structură ierarhică. Poate exista o ierarhizare şi a segmentelor unele faţă de celelalte; Sigrist vorbea de „grupuri dispuse pe mai multe trepte" („mehr- oder vielstufige Gruppen")[947]. Dacă Sigrist nu foloseşte termenul „ierarhie", Fortes însă nu se sfieşte să o facă.[948]

7.1.3. Judecătorii şi conducătorii tribali ca elemente ale societăţii segmentare

Prin judecători (ebr. שׁוֹפְטִים - *šōp̄ᵉṭīm*) se înţeleg de fapt două tipuri de conducători. Trebuie făcută diferenţa între judecători mici şi judecători mari. Judecătorii mici (*Jud.* 10:1-5; 12:7-15) sunt în număr de 6. Pentru că termenul שָׁפַט (*šāp̄aṭ*) înseamnă nu numai „a judeca", ci şi „a conduce"[949], aceşti judecători mici au fost înţeleşi ca lideri locali, reprezentanţi ai adunării

---

[945] J.W. Rogerson, „Was Early Israel a Segmentary Society?", în: David J. Chalcraft (ed.), *Social-Scientific Old Testament Testament Criticism*, Sheffield, 1997 (BiSe 47),, p. 169-170.
[946] *Ibid.*, p. 163.
[947] C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în : C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, p. 106.
[948] M. Fortes, „Die Struktur der unilinearen Deszendenzgruppen", p. 75: „segmentele sunt de regulă organizate ierarhic în cadrul unor trepte stabilite de inclusivitate crescătoare".
[949] *HALOT*, sub voce שׁפט. Există paralele în limba feniciană (sarcofagul lui Ahiram - *KAI* nr. 1, linia 2 - are expresia *ḥṭr mšpṭh* „sceptrul judecăţii sale") şi punică (instituţia sufeţilor - *suf(f)etes* - asemănătoare consulilor romani, atestată din sec. 6 îdHr. în Tir, apoi în Cartagina) - cf. J.A. Soggin, *Le livre des Juges*, p. 10.

bătrânilor în organizarea tribală.[950] Ar fi deci conducători civili, în vreme ce judecătorii mari ar fi lideri militari, eroi harismatici, peste care se pogoară Duhul lui Dumnezeu și care activează ca eliberatori sau salvatori ai Israelului (ebr. מוֹשִׁיעַ - *mōšīaʻ*).[951]

Și W. Richter face diferența între judecători („Richter") și salvatori („Retter-*nāgīd*").[952] Salvatorii, al căror complex de tradiții inițial separate au fost adunate în *Jud.* 3-4; 6-9, sunt purtătorii războiului sfânt, figuri eroice locale.[953] Dat fiind însă faptul că Ieftae apare atât în lista judecătorilor mici (*Jud.* 12:7), cât și ca figură harismatică (*Jud.* 11-12), deci ca judecător mare, redactorul deuteronomist a considerat că și judecătorii mari, deși erau inițial lideri militari, totuși continuau și pe timp de pace să conducă, îndeplinind funcția civilă a judecătorilor mici.[954]

Von Arx spune despre judecătorii mici că ar fi vorba de o instituție din Palestina de N și de mijloc, care se află totuși în legătură, așa cum arată faptul că Debora și Tola, deși provin din nord, judecă în Efraim.[955] Plecând de la anii lor de conducere, care cuprind numere foarte probabil reale (nu sunt aproximări dependente de numărul simbolic 40), J.A. Soggin consideră că judecătorii mici sunt o instituție asemănătoare eponimilor din Mesopotamia sau consulilor romani. El se bazează și pe expresii de genul *bšt špṭ* NP_1 wNP_2 „în anul de conducere al [nume 1] și al [nume 2]".[956]

Un alt termen, נָשִׂיא (*nāśīʼ*), se referă la conducătorul tribal.

7.1.4. Societate tribală

Începând cu monarhia timpurie, israeliții își declinau în mod obișnuit identitatea după locul de origine (*1Reg.* 16:1; 18:19), dar primele cazuri sunt

---

[950] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 173.
[951] J. Alberto Soggin, *Le livre des Juges*, Labor et Fides, Genève, 1987 (CAT Vb), p. 9-10.
[952] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, p. 343.
[953] *Ibid.*, p. 321-328.
[954] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 179.
[955] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 73.
[956] J.A. Soggin, *Le livre des Juges*, p. 173.

din perioada judecătorilor: Ibţan din Betleem (*Jud.* 12:8) şi Abdon fiul lui Hillel din Piraton (*Jud.* 12:13).[957]

În Israelul premonarhic prezentat de *Judecători*, bătrânii sau oamenii cetăţii apar ca reprezentând întotdeauna interesele unei cetăţi, şi nu ale unui trib sau clan, aşa încât triburile nu joacă un rol politic semnificativ. Însă acest lucru este explicat şi prin faptul că exista o suprapunere între grupul tribal şi grupul local, aşa cum o arată denumirea cetăţii „Ofra lui Abiezer" (*Jud.* 6:24; 8:32).[958]

7.1.5. Genealogiile

Genealogiile patriliniare şi matriliniare stabilesc raportul de dependenţă sau de inferioritate a unui grup faţă de altul. În loc să se spună că un anume grup depinde de altul mult mai puternic, se spune că grupul descinde din respectivul. Un alt tip de genealogii, cele desfăşurate pe orizontală, stabilesc raportul de egalitate dintre grupurile segmentare ale societăţii.[959]

Ambele exemple se regăsesc în Vechiul Testament. Din prima categorie fac parte genealogiile care cuprind nume de oraşe.

R.R. Wilson a studiat genealogiile, împărţindu-le în două grupe: (1) genealogii liniare, atestate şi la popoarele din jur, (2) genealogii segmentare, prezente doar în Israel. Explicaţia ţine de faptul că genealogiile liniare sunt legate de tradiţiile tribale. Aceste genealogii în Israel ar atesta „că israeliţii cu puţin înainte de perioada monarhică trăiau într-o societate tribală, în care genealogiile segmentare exprimau conştiinţa apartenenţei în cadrul unei ordini sociale fundamental acefale".[960]

Se acordă mare importanţă genealogiilor din *Facere*. D. Jericke de exemplu, urmând ca metodă lui H. Gunkel şi mai nou lui R. Rendtorff şi E.

---

[957] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 192 n. 107.
[958] *Ibid.*, p. 326.
[959] M. Fortes, „Die Struktur der unilinearen Deszendenzgruppen", p. 76.
[960] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 98.

Blum, consideră că iniţial au fost constituite genealogiile din *Facere* şi cele păstrate într-o formă de influenţă deuteronomistă din corpusul *Ieş.–4Reg.*, pe care ulterior pe de o parte P, iar pe de altă parte J/JE le completează, fără însă ca P să le şi unească.[961]

Genealogiile însă împlinesc şi o funcţie teologică: reprezentând ordinea încă de la creaţie (*Fac.* 1 este în fond prima genealogie – cf. *Fac.* 2:4a), genealogiile sugerează planul divin, iar naraţiunile, reprezentând contingentul, explicitează modul în care oamenii s-au manifestat faţă de planul divin. Pe de altă parte, genealogiile prezintă relaţiile politice şi sociale ca fiind de fapt relaţii familiale, între membrii, mai apropiaţi sau mai depărtaţi, ai aceleiaşi familii.[962]

Genealogiile se caracterizează, aşa cum a arătat J.W. Flanagan, prin fluiditate, în sensul că elementele (numele) îşi pot modifica poziţia, în funcţie de schimbările intervenite în organizarea grupurilor.[963]

Clanul Heţron este atribuit în *Num.* 26:6; *1Paral.* 5:3 lui Ruben, iar în *Num.* 26:21; *1Paral.* 2:5 lui Iuda.[964] Clanul Zerah este atribuit în *Num.* 26:13; *1Paral.* 4:24 lui Simeon, iar în *Num.* 26:20; *Ios.* 7:17; *1Paral.* 2:4 lui Iuda.[965] Beria este atribuit la trei triburi: Beniamin (*1Paral.* 8:13), Efraim (*1Paral.* 7:23) şi Aşer (*1Paral.* 7:30). Carmi este atribuit lui Ruben (*1Paral.* 5:3), dar şi lui Iuda în *1Paral.* 2:7; *Ios.* 7:1. Eleasa este descendent din Iuda în *1Paral.* 2:39, iar în *1Paral.* 9:43 din Beniamin. Hamuel este un clan al lui Simeon în *1Paral.* 4:26, dar şi sub numele Hamul un clan al lui Iuda în *1Paral.* 2:5; *Fac.* 46:12; *Num.* 26:21. În relatările ulterioare apar clanuri, precum ţufiţii (*1Reg.* 1:1), cheniziţii (*Ios.*

---

[961] Detlef Jericke, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38*, Leinden/Boston, 2003 (Culture and History of the Ancient Near East 17), p. 153.

[962] Robert B. Robinson, „Literary Functions of the Genealogies of Genesis", CBQ 48 (1986), p. 601.

[963] J.W. Flanagan, „Chiefs in Israel", p. 147-148.

[964] BibSin face diferenţa între Heţron şi Esron, însă nici in TM nici în LXX nu este vreo diferenţă: חֶצְרוֹן şi Ασρων.

[965] Iarăşi BibSin face diferenţa între Zerah şi Zara, acolo unde nici TM nici LXX nu o fac: זֶרַח şi respectiv Ζαρα.

14:6), Abiezer (*Jud.* 6:11), Matri (*1Reg.* 10:21), efratiţii (*1Reg.* 17:2) şi bihriţii (*2Reg.* 20:14), care în vechile liste din *Num.* 26 nu se regăsesc.[966] După cum concluzionează C. Schäfer-Lichtenberger, împărţirea aceluiaşi clan între mai multe triburi atestă migrarea sau divizarea clanului respectiv.

7.1.6. Nomazii în societatea segmentară

Analizând organizarea socială a Israelului premonarhic, C. Schäfer-Lichtenberger recunoaşte că se simte nevoită să plece de la teza majoritară a trecutului nomad al Israelului, deşi această teză a fost pusă în discuţie de Schwertner, dar mai ales de Mendenhall şi de Gottwald.

„În relaţiile dintre oraşe grupurilor de crescători de vite nomazi nu le revine nici o importanţă, totuşi din texte sunt dovezi pentru conflicte între populaţia israelită sedentară permanent şi cea nomadă".[967]

Păstori profesionişti sunt menţionaţi abia la finalul perioadei judecătorilor: Saul avea păstori (*1Reg.* 21:8). Nabal se ocupa în special cu creşterea oilor şi caprelor (*1Reg.* 25). David însuşi ar fi fost după o tradiţie paznic al oilor tatălui său (*1Reg.* 16:11). Totuşi aceste fapte nu se înscriu în domeniul nomadismului. Darurile lui Iesei către Saul (*1Reg.* 16:20) şi ale lui Abigail către David (*1Reg.* 25:8) presupun ocupaţii agricole. Doar despre tribul Ruben se spune în *Jud.* 5:16 că este eminamente un trib de păstori.[968]

7.1.7. Familia

În ebraică, termenul pentru familie este בֵּית־אָב, lit. „casa tatălui", care desemnează de fapt „familia extinsă" („Großfamilie"), ce constituie baza societăţii. N.K. Gottwald consideră că stăteau laolaltă până la cinci

---

[966] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 11-12. C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 335-336

[967] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 236.

[968] *Ibid.*, pp. 236-237.

generații[969], N.P. Lemche că probabil trei[970], S. Bendor trei sau patru.[971] În ce privește numărul persoanelor, este mai greu de presupus: Țiba avea 15 fiii și 20 de slugi (*2Reg*. 9:10), iar *Am*. 6:9 vorbește de 10 oameni rămași într-o casă.[972] Ceea ce este interesant pentru tema studiată, unii cercetători au căutat baza familiei în trecutul nomad al israeliților.[973]

Familia este definită însă și plecând de la circumscrierea ei într-o anumită locuință. Cu alte cuvinte locuința este cea care coagulează o familie. Trebuie de aceea cercetați termenii folosiți pentru denumirea unei locuințe: בַּיִת - *bayt*, סוּכָּה - *sūkkā*, מִשְׁכָּן - *miškān* și אֹהֶל - *'ōhel*. Se pune întrebarea dacă se observă în textele VT o evoluție în ceea ce privește locuința.

> În *Jud*. termenul אֹהֶל - *'ōhel* „cort" apare de 13 ori. Dintre acestea, referitoare la Israel sunt doar 3: *Jud*. 7:8; 19:9; 20:8, toate de fapt cu expresia „a merge acasă (la cortul său) (לְאֹהָלוֹ אִישׁ הָלַךְ - *hālak 'īš l*e*'ohŏlō*)", „a trimite acasă" (cu vb. שִׁלַּח - *šillaḥ*). Termenul בַּיִת - *bayit* „casă" înseamnă „casă construită din piatră (stone house)"[974]. În acest sens e folosită de ex. în cazul lui Lot (*Fac*. 19:2-4.10-11) sau al lui Betuel (*Fac*. 24:23.27-28.31-32). בַּיִת nu înseamnă doar „casă de piatră, contruită", ci e folosită și în sens abstract. De exemplu, despre robii lui Avraam se spune că sunt „născuți în casă" (בֵּיתוֹ יְלִידֵי - *y*e*līdē bēytō* – *Fac*. 14:14; cf. 17:12-13.23), „oameni ai casei" (בַּיִת אַנְשֵׁי - *'anšē bayit* – *Fac*. 17:23.27) sau, în cazul lui Eliezer בֶּן־בֵּיתוֹ - *ben bēytō* – *Fac*. 15:3. În *Fac*. 18:19 se referă clar la descendență. În orice caz, în *Jud*.

[969] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 285.
[970] N.P. Lemche, *Early Israel*, p. 245.
[971] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 31, 51. Este interesantă formularea din Decalog, după care Iahve se prezintă ca fiind *„un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinților ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea și al patrulea neam"* (*Ieș*. 20;5; *Deut*. 5:9), pe care Bendor o interpretează ca referindu-se la familia extinsă (p. 50). Alte texte pe care le invocă sunt *Ieș*. 34:7; *Num*. 14:18; *Lev*. 18:7-16; *Ieș*. 10:2; *Deut*. 6:2; *Fac*. 21:23 (*„nici mie, nici fiului meu* [נִין], *nici neamului meu* [נֶכֶד]"; *1Paral*. 8:40; *Deut*. 33:9 (p. 50-52).
[972] *Ibid*., p. 53.
[973] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 152.
[974] Cf. *HALOT*, sub voce בַּיִת.

predomină pentru בַּיִת sensul abstract, pe când cel de „casă de piatră" se observă doar în cazul templului lui Baal-berit din Sichem (cf. *Jud.* 9:4; la v. 46 se menționează chiar צְרִיחַ - *ṣ'rīaḥ* „camera interioară, boltită"[975]). Expresia דַּלְתֵי בַּיִת - *daltē bayit* „poarta casei" (Jud. 11:31) se referă sigur la o casă de piatră, căci în cazul cortului se vorbește de intrarea în cort ca „deschizătura cortului" - פֶּתַח הָאֹהֶל - *petaḥ hā'ōhel* (*Fac.* 18:1 etc.). În *Jud.* 19, contextul și referirea la „poartă" (cf. v. 22.27) arată că și aici este vorba de o casă de piatră. Este foarte interesantă formula de jurământ din *Jud.* 20:8 לֹא נֵלֵךְ אִישׁ לְאָהֳלוֹ וְלֹא נָסוּר אִישׁ לְבֵיתוֹ - *lō' nēlēḵ 'īš l''ohŏlō w'lō' nāsūr 'īš l'ḇēytō* „nu ne vom duce nici unul la corturile noastre și nimeni nu se va întoarce la casa sa", în care practic cortul și casa sunt date ca două alternative (sinonime?).

Cortul (אֹהֶל - *'ōhel*) era de culoare neagră (cf. *Cânt.* 1:5), pentru că se foloseau învelitori din păr de capră. Perdelele despărțitoare erau numite יְרִיעָה - *y'rī'ā*, fiind confecționate tot din păr de capră (cf. *Ieș.* 26:7). Cortul era întins (vb. נָטָה - *nāṭā*), fiind fixat de pământ cu ajutorul unor piroane (יָתֵד - *yātēd*).

Cortul avea atașată curtea pentru turme, numită חָצֵר - *ḥāṣēr*[976], un termen vechi atestat încă din perioada arhivei de la Mari (sec. 19 î.d.Hr.)[977], טִירָה - *ṭīrā*[978] (cf. *Fac.* 25:16; *Num.* 31:10; *Ps.* 69:26; *Iez.* 25:4) sau גְּדֵרָה - *g'dērā* (cf. *Num.* 32:16.24.36; *1Reg.* 24:4; *Sof.* 2:6) delimitată printr-un zid mic pietre sau prin gard. Se pare că prin termenul מִשְׁפְּתַיִם - *mišp'taym* este denumit staulul în formă de furcă, specific regiunii transiordaniene (cf. *Fac.* 49:14; *Jud.* 5:16).

---

[975] BibSin traduce complet nefondat „turnul capiștei". În LXX συνέλευσις înseamnă „[cameră] de întrunire".

[976] Akkad. *ḫaṣāru*, *ḫiṣāru* sau *ḫaṣīru* „perete", ug. *ḥẓr* sau *ḥṭr* „gospodărie".

[977] Cf. p. 44.

[978] Arab. *tawār* „zid înconjurător".

Revenind la familie, trebuie precizat că pe lângă locuinţă ea mai este definită şi de caracteristica de bază, şi anume că reprezintă o unitate exogamă.[979] Cu alte cuvinte, căsătoriile sunt admise doar în afara ei.

O particularitate a familiei antice orientale o formează includerea robilor cu statut special, cum ar fi cei născuţi în casă, numiţi בֶּן־בֵּיתִי - *ben bētī* (*Fac.* 15:2-3) sau יְלִיד בַּיִת - *yelīd bāyit* (*Fac.* 17:12-13.23.27).

W. Thiel consideră că familia mică este specifică beduinilor, iar cea mare sedentarilor.[980] La fel A. Causse, M. Noth, R. de Vaux, W. Dietrich cred că familia extinsă din Israel are la bază trecutul nomad, pe când de Geus consideră că familia extinsă e proprie populaţiei sedentare. N.P. Lemche arată însă că nu se poate face o asemenea diferenţiere: „am observat că familiile extinse apar cu egală frecvenţă în toate sectoarele societăţii"[981]. Totuşi se pare că nomazii au predilecţie faţă de familiile extinse. „Israel avea familii extinse în trecutul nomad, în timp ce familiile nucleare încep să le înlocuiască după aşezare [...] Nomazii pot sta laolaltă pentru că singura limitare a dimensiunii proprietăţii pe care o poate deţine o familie este turma de animale, ceea ce înseamnă, în mod normal, o cantitate variabilă. Cu cât o familie este mai mare, cu atât este mai mare numărul de fii necesari pentru păzirea turmei, ceea ce în schimb oferă condiţii optime pentru prosperitatea şi înmulţirea turmelor... În ce îi priveşte pe ţărani, alte reguli li se aplică din moment ce o societate nu este în măsură să reclame mai mult pământ. Dacă este vorba de o familie săracă având un lot de pământ modest, va fi chiar imposibil să funcţioneze pentru un grup numeros, fără să mai intre în discuţie familia poligamă, care este întâlnită doar la cei mai bogaţi într-o societate". Deci în Israel a existat atât familia nucleară, cât şi cea extinsă (cea extinsă însă la o scară mai redusă).[982]

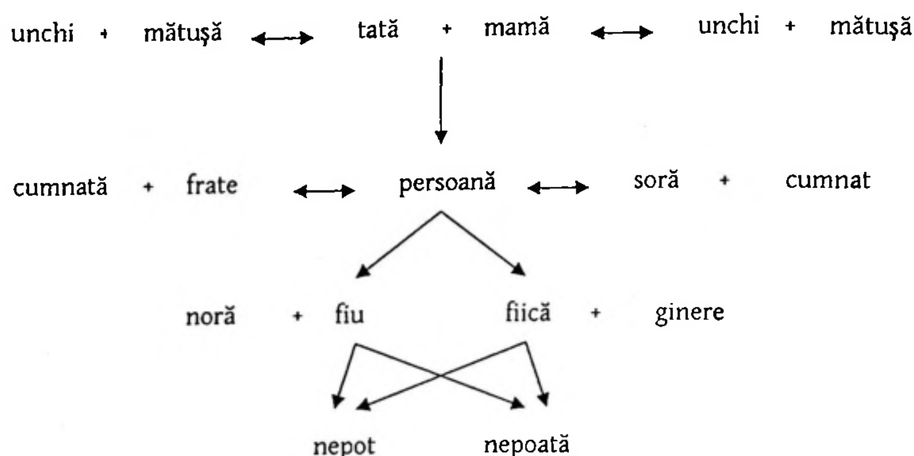
---

[979] N.P. Lemche, *Early Israel*, p. 246.
[980] W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, p. 12.
[981] N.P. Lemche, *Early Israel*, p. 246.
[982] *Ibid.*, p. 250.

Sedentarizarea nomazilor se poate datora unor numeroase cauze: fie în condiţii de viaţă bune, se doreşte investirea surplusului în proprietăţi funciare, fie în condiţii nefaste (pierderea şeptelului, sărăcire) sedentarizarea înseamnă soluţionarea crizei.[983] Sedentarizarea nomazilor în regiuni proprii e mai puţin probabilă, lipsind uneltele, cunoştinţele tehnice, precum şi mâna de lucru.[984] Este posibilă pendularea între nomadism şi sedentarizare ca în cazul tribului turcmen Yomuth din Iran şi Afganistan.

Dacă familia este o unitate exogamă, texte care reglementează căsătoria pot oferi amănunte despre limita familiei.[985] Lev. 18:7-16 conţine astfel de tabuuri sexuale: *„Nimeni să nu se apropie de nici o rudă după trup* (שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ - *šᵉʾar bᵉśārō*), *cu gândul ca să-i descopere goliciunea"* (v. 6). Sunt menţionate: tată, mamă/femeia tatălui, soră/fiica tatălui/fiica mamei/fiica femeii tatălui, sora tatălui/sora mamei, fratele tatălui/femeia fratelui tatălui, femeia fiului, fiica fiului/a fiicei, femeia fratelui. De altfel în *Lev.* 21:2-3 este explicat ce înseamnă *„rudenie de aproape"* (שְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו - *šᵉʾērō haqqārōḇ ʾēlāw*): mama lui, tatăl lui, fiul lui şi fiica lui, fratele lui, sora lui (cf. şi *Iez.* 44:25).[986] Relaţiile discutate de text privesc o familie întinsă pe 4 generaţii.

[983] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 153.
[984] *Ibid.*, p. 156.
[985] John E. Hartley, *Leviticus*, Dallas TX, 1992 (WBC 4), pp. 285-286.
[986] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 57-63. „Acest set de prohibiţii presupune un amestec de criterii, precum locuirea împreună şi relaţiile de sânge. Scopul lor era să păstreze o ordine strictă în relaţiile matrimoniale din cadrul unui grup înrudit, acest fapt fiind esenţial pentru existenţa acestuia şi pentru prosperitatea lui" (p. 58).



Aceeaşi concluzie e probată şi prin alt grafic[987], în care este însă numit „clan" ceea ce trebuie înţeles ca „familie extinsă".

S-a încercat datarea textului din *Lev.* 18:7-16, propunându-se perioada monarhiei. Totuşi Bendor arată că mărimea unei familii nu poate constitui un criteriu pentru atribuirea acelui tipar unei societăţi anume. „Oricum, nu există motive pentru a spune că un cadru strâns de înrudire se pretează în mod particular la o societate nomadă sau semi-nomadă. Dimpotrivă, într-o societate nomadă schimbarea frecventă a locului determină mărimea grupului şi gradul de unitate şi izolare, adică, dacă există o *bet 'ab* sau mai multe (de exemplu, o întreagă *mišpaḥa*) şi dacă *bet 'ab* este mare sau mică. [...] Cu alte cuvinte, exact sub condiţiile de migraţie mărimea şi izolarea unui grup nu pot fi stabile. Pe de altă parte, într-o societate agricolă sedentară, baza constantă de existenţă ajută la stabilizarea mărimii şi densităţii unităţilor, precum şi a legăturilor dintre ele. De aceea, nu este nici un motiv ca lista de prohibiţii de mai sus [*Lev.* 18:7-16] să nu fie luate în seamă pentru că ar reflecta legăturile de sânge din timpul monarhiei".[988]

---

[987] J.E. Hartley, *Leviticus*, p. 288.

[988] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 65.

Este interesant că exista şi o parte mai mică decât familia; S. Bendor o numeşte „unit cell", identificându-o cu cercul persoanelor apropiate, de al căror trup mort preotul se poate atinge (*Lev.* 21:1-4): „[3]*Să se atingă numai de rudenia de aproape a lor, de mama lor şi de tatăl lor, de fiul lor şi de fiica lor, de fratele lor;* [4]*De sora lor fecioară, care trăieşte la ei şi e nemăritată, poate să se atingă, fără să se spurce.*"[989] S. Bendor încearcă o echivalare a acestei unităţi sub-familiale cu „numele" (שֵׁם - *šem*).[990] „Lotul (חֶלְקָה - *ḥelqā*), indiferent că se afla în posesia conducătorului de *beit 'ab* sau în posesia fiului întâi-născut care moştenea o porţie dublă, sau a oricărui alt moştenitor, era baza pentru statutul unităţii nucleare din *beit 'ab*, după cum *naḥala* ca întreg era baza pentru *beit 'ab* în cadrul format de *mišpaḥa* şi pentru *mišpaḥa* în cadrul societăţii"[991]. Astfel unitatea sub-familială se bazează pe חֵלֶק - *ḥeleq* „lotul de pământ", aşa cum familia se bazează pe נַחֲלָה - *naḥălā* „moştenirea (familiei)".[992]

7.1.8. *Clanul / descendenţa*

Clanul este numit מִשְׁפָּחָה - *mišpāḥā* (cf. ug. *špḥ*, pun. שפח „clan")[993]. După Bendor, מִשְׁפָּחָה este o unitate activă care continuă să locuiască într-o cetate şi ajunge chiar să fie identificată cu ea.[994] Totuşi, se poate ca בֵּית־אָב - *bēt-'āḇ* să desemneze în VT atât familia extinsă (cf. *Fac.* 7:1; 45:10-11), cât şi

---

[989] *Ibid.*, p. 123.
[990] *Ibid.*, p. 124-128.
[991] *Ibid.*, p. 130.
[992] *Ibid.*, p. 129.
[993] Apare în TM de 304 ori: *Fac.* (12×), *Ieş.* (7×), *Lev.* (6×), *Num.* (159×), *Deut.* (1×). *Ios.* (47×). În *Jud.* (8×), *Rut* (2×), *1Reg.* (8×), *2Reg.* (2×), *1Paral.* (19×), *Neem.* (1×), *Est.* (2×), *Iov* (2×), *Ps.* (3×), *Ier.* (9×), *Iez.* (1×), *Am.* (2×), *Mih.* (1×), *Naum* (1×), *Zah.* (11×). Interesant că cele mai multe ocurenţe sunt în Pentateuh (185) şi *Ios.* (47); peste jumătate din totalul ocurenţelor se află numai în *Num.* (159×).
[994] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 31.

descendența („lineage") în *Fac.* 18:19[995] sau bineînțeles familia nucleară/restrânsă (cf. *Fac.* 34:19.26).[996] „Familia extinsă este o comunitate rezidențială [deci definită de locuință – n.n.], în timp ce descendența este un grup compus din mai multe comunități rezidențiale."[997]

Clanul („Schar"/„Bande") constituie o grupare în care „descendențe și familii acționează în comun". „O asemenea comunitate se deosebește de trib prin faptul că unitățile nu sunt legate între ele genealogic, lipsesc caracteristici sociale comune și are o mărime mai mică din punct de vedere numeric decât un trib mediu".[998] Gottwald consideră că este „o asociație protectivă a familiilor extinse", însă S. Bendor atrage atenția asupra faptului că înțelegerea lui Gottwald ar fi ideologică.[999]

Dacă familia este o unitatea exogamă, clanul este eminamente endogam.[1000] Totuși, din cauza neprecizării definiției, atunci când prin clan se înțelege de fapt familia extinsă/descendența, atunci despre el se poate spune că este exogam.[1001]

În Orientul apropiat a funcționat ca tipică căsătoria de tip *bint ʿamm*, adică cea între verișori primari (cu fiica unchiului): Isaac se căsătorește cu Rebeca, numit de Eliezer *„fata fratelui stăpânului meu"* (בַּת־אֲחִי אֲדֹנִי – *bat ʾăḥī ʾădōnī*) (*Fac.* 24:48), iar Iacob este îndemnată să-și caute *„femeie din fetele lui Laban, fratele mamei tale"* (אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ - *ʾiššā mibbʿnōt lāḇān ʾăḥī ʾimmeḵā*) (*Fac.* 28:2); astfel Iacob se va căsători cu Rahela, *„fiica lui Laban, fratele mamei sale"* (בַּת־לָבָן אֲחִי אִמּוֹ - *bat lāḇān ʾăḥī ʾimmō*) (*Fac.* 29:10). La fel

---

995 N.P. Lemche, *Early Israel*, p. 251-252.
996 *Ibid.*, p. 253.
997 *Ibid.*, p. 252.
998 C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 157.
999 S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 84-85.
1000 Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden, 2003 (OTS 49), p. 61. C. Sigrist, „Segmentäre Gesellschaft", în: C. Sigrist / Rainer Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1, pp. 111-112 arată cum reglarea limitei exogame ține de procesul de segmentare.
1001 J. Middleton / D. Tait, „Die Lineage und das Lineage-System", în: C. Sigrist / R. Neu (ed.), *Ethnologische Texte zum alten Testament*, vol. 1, pp. 65-66.

se întâmplă în cazul primului judecător, Otniel, care primeşte pe fata unchiului său ca răsplată pentru vitejie: *„Şi l-a luat [oraşul] Otniel cel tânăr, fiul lui Chenaz, fratele lui Caleb şi i-a dat Caleb de femeie pe Acsa, fiica sa"* (*Ios.* 15:17; cf. *Jud.* 1:13).

În cazul fiicelor lui Salfaad (Ṣᵉlop̄ᵉḥad), ele se căsătoresc cu *„fiii unchiului lor"* (בְּנֵי דֹדֵיהֶן - *bᵉnē dōdēhen*) (*Num.* 36:11), ca moştenirea să rămână clanului tatălui lor (מִשְׁפַּחַת אֲבִיהֶן - *mišpaḥat 'ăḇīhen*) (v. 12).

Uneori verii sunt numiţi fraţi. De exemplu, în *Jud.* 14:3, tânărul Samson este îndemnat să-şi caute soţie *„printre fiicele fraţilor tăi şi în tot poporul meu"*. La fel şi în *1Paral.* 23:22: *„Eleazar însă a murit şi n-a avut feciori, ci numai fete şi le-au luat de soţii fiii lui Chiş, verii lor"*. Interesant aici că în TM fiii lui Chiş sunt numiţi *„fraţii lor"* (אֲחֵיהֶם - *'ăḥēhen*/ ἀδελφοὶ αὐτῶν), dar din v. 21 reiese că de fapt Eleazar şi Chiş erau fraţi, deci fetele lui Chiş s-au căsătorit cu verii lor. La fel poate să fie înţeles şi *Iov* 42:15: *„Iar în toată ţara nu se găseau femei atât de frumoase ca fetele lui Iov, şi tatăl lor le-a făcut părtaşe la moştenire, lângă fraţii lor* (בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם - *bᵉtōḵ 'ăḥēhem*/ ἐν τοῖς ἀδελφοῖς)".

Un termen sinonim pentru clan ar fi אֶלֶף - *'elep̄* (*Jud.* 6:15; *1Reg.* 10:19; 23:23)[1002], care poate însemna însă şi numeralul „o mie". În *Fac.* 36:40 apare ca excepţie אַלּוּף - *'allūp̄*. În legătură cu *Num.* 31:4-5, text unde apare de două ori, S. Bendor consideră că prima dată este numeral (1.000), dar a doua oară înseamnă „clanuri".[1003]

S-a pus problema dacă familia şi unităţile de înrudire au fost dezintegrate din cauza oraşului şi eventual a curţii regale. S. Bendor spune despre această teorie că nu poate fi văzută ca universal valabilă.[1004] Mai degrabă, observă el, „oraşul (*'ir*) nu a făcut să înceteze existenţa pentru clan

---

[1002] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 95.
[1003] *Ibid.*, p. 96.
[1004] *Ibid.*, p. 98.

(*mišpaḥa*), ci aceasta din urmă a continuat să existe în cadrul lui *ʿir* şi şi-a manifestat influenţa asupra acestuia".[1005]

7.1.9. *Triburile*

Unitatea supremă a societăţilor tribale este tribul (ebr. שֵׁבֶט - *šēḇeṭ*[1006]- cf. akkad. *šabbiṭu* „toiag", „sceptru", „trib"; sau ebr. מַטֶּה - *maṭe* - cf. eg. *mdw* „toiag", ug. *mṭ*, *mṭm*). P foloseşte în special termenul מַטֶּה.

Tribul este definit „fie ca o legitimare secundară prin înrudiri a unui complex de grupuri locale sau ca o formă primară de organizare socială pe bază de înrudire".[1007] Prin această definiţie se arată că în constituirea unui trib concurează de obicei două elemente: teritoriul şi genealogia.

În perioada premonarhică, a predominat probabil înrudirea. În perioada monarhică însă tribul a constituit în principal o unitate teritorială, deşi a servit şi ca referinţă pentru celelalte unităţi, precum clanul şi familia extinsă.[1008]

În orice caz, teritorialitatea este condiţia necesară pentru constituirea triburilor. A fost meritul lui Martin Noth să demonstreze că triburile biblice s-au constituit în cadrul Palestinei şi că nu au existat înainte, indiferent de legăturile de întrudire anterioare între grupuri. El aduce următoarele argumente: (1) succesiunea literară între relatările patriarhilor şi tradiţia exod-deşert-cucerire nu trebuie neapărat înţeleasă şi cronologic; (2) concepţia celor 12 triburi nu pare foarte înrădăcinată în textele din *Ieş–Ios.* 12; (3) unele nume tribale nu au putut apărea decât în Palestina (ex. Neftali, Iuda, Efraim, Beniamin, Zebulon, Isahar); (4) triburile galileene nu par să fi

---

[1005] *Ibid.*, p. 107.

[1006] În *Est.* 4:11; 5:2; 8:4 apare ca o variantă שַׁרְבִיט, aramaism provenind acelaşi cuvânt. În coptă, apare ca un împrumut, folosit rar, Sbwt (*šbōt*) - cf. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 554.

[1007] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 162.

[1008] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, pp. 92-93.

cunoscut experienţa Egiptului şi exodul; (5) concepţia originii extra-palestiniene se datorează şi construcţiei literare, după care ţara promisă patriarhilor trebuie luată în stăpânire prin cucerire.[1009]

M. Noth a mai acceptat şi ipoteza lui Steuernagel, că triburile Leei se aflau deja în Canaan când au venit triburile Rahelei, acestea din urmă stabilindu-se în dealurile Samariei şi dizlocând triburile Leei în grupul iudaic şi cel galileean.[1010] Plecând de la faptul că רָחֵל - *rāḥēl* înseamnă în ebraică „oaie"[1011], iar לֵאָה - *lē'ā* „vacă"[1012], s-a considerat că fiii Rahelei erau (semi-)nomazi, iar fiii Leei sedentari.[1013] Totuşi, după cum am văzut din cap. 6, arheologia sprijină din contra o preeminenţă a casei lui Iosif în aşezare.

Odată stabilit, principiul teritorialităţii a influenţat foarte mult dezvoltarea tribului, mai ales că triburile s-au constituit pe zone principale geografice. De exemplu, unitatea teritorială „ţinutul lui Neftali" a contribuit la practica tuturor locuitorilor din această zonă de a-şi trasa ei înşişi descendenţa din Neftali, fie reală ori fictivă.[1014]

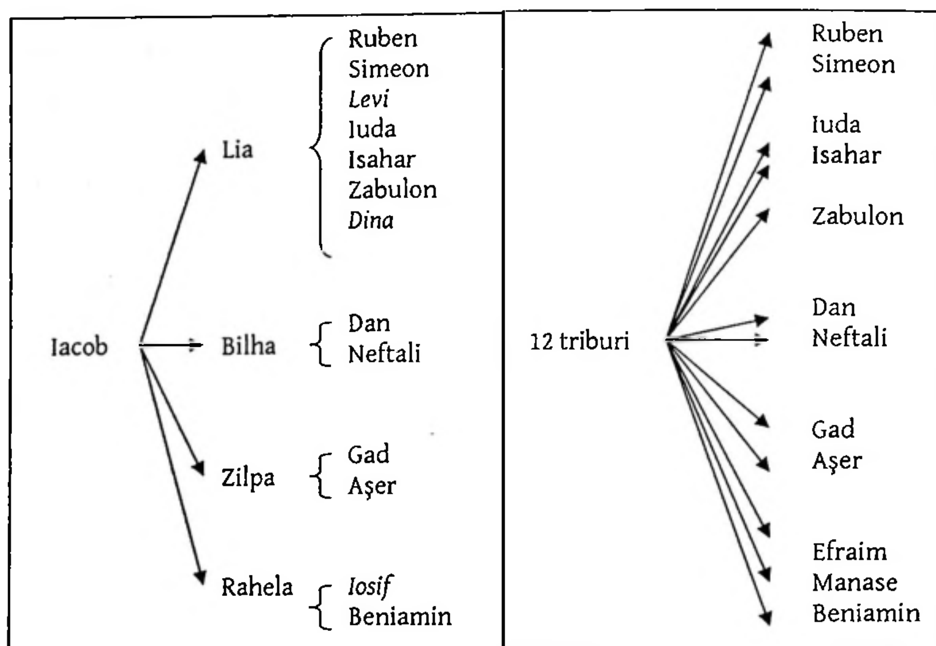
Ca unitate socială, tribul este endogam, pe când clanurile componente sunt de obicei exogame.[1015]

Tribul constituie şi o unitate la nivel lingvistic, astfel încât diferenţele dialectale se înregistrează între triburi. De exemplu în *Jud.* 12:6 se constată o diferenţă dialectală cu privire la pronunţarea siflantei ש între efraimiţi (deci tribul Efraim) şi galaadiţi (deci tribul Gad): efraimiţii nu pronunţau שִׁבֹּלֶת - *šibbōlet*, ci סִבֹּלֶת - *sibbōlet*.

[1009] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 33-34.
[1010] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, p. 37-38.
[1011] Cf. akk. *laḫru(m)*, arab. *raḫil* sau *riḫl* „oaie (matură)" (HALOT s.v.). Cf. Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928 (BWANT 46), p. 10.
[1012] Cf. akk. *littu* sau *lītu* (la masc. *lū*) „vacă", arab. *la'ātu* „vacă sălbatică" (HALOT s.v.). Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, p. 10.
[1013] P. Haupt, „Lea und Rahel", *ZAW* 29 (1909), p. 281-286. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, p. 83.
[1014] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 91.
[1015] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 163.

7.2. Cele 12 triburi

Este interesant că după referatele biblice Iacob a avut 13 copii: 12 fii şi o fiică, dobândite de la două soţii legitime, surorile Lea şi Rahela, şi de la roabele acestora, Bilha, roaba Rahelei, şi Zilpa, roaba Leei (*Fac.* 29:30 - 30:24; 35:16-18).



Dintre aceştia însă nu toţi devin triburi. Dina nu mai joacă nici un rol, Levi devine un trib strict religios, iar fiii lui Iosif, Efraim şi Manase, sunt adoptaţi de către Iacob (*Fac.* 48:5 ş.u.). Rămân în final, după relatările biblice, 12 triburi, fiecare având un teritoriu propriu.

S-a căutat să se explice de ce sistemul tribal al Israelului cuprindea în final 12 triburi, iar o explicaţie foarte importantă la vremei ei a fost una de natură religioasă, teoria amficţioniei susţinută de Martin Noth.

7.2.1. *Teoria amficţioniei*

Teoria amficţioniei nu îi aparţine în totalitate lui M. Noth. Deja sociologul Max Weber scria: „Cele 12 triburi ale lui Irael sunt părţi ale comunităţii politice, care îşi luau lunar anumite îndatoriri, asemeni triburilor [phylai] elenice şi părţilor acelora".[1016]

A. Alt observă şi el, după ce discută despre Casa lui Iosif şi triburile care proveneau din sclave, că: „cea mai mare grupă dintre toate rămâne a celor 6 fii ai Leei, Ruben, Simeon, Levi, Iuda, Isahar şi Zabulon, însă exact ei lasă impresia puternică a unei coaliţii din timpul intrării în posesie a ţării, pentru că gruparea lor nu ar mai fi avut vreun sens în condiţiile de mai târziu, după ce cele două triburi ale Leei care stăteau în sudul Galileei, Isahar şi Zabulon, fuseseră separate de triburile Leei din zonele sudice ale Palestinei prin invazia casei lui Iosif în ţinutul deluros samarinean, în vreme ce ele se pot explica foarte clar ca provenind din acea perioadă timpurie, când triburile Simeon şi Levi şi chiar Isahar şi Zabulon stăteau încă în spaţiile intermediare pierdute ulterior."[1017] Alt postulează deci o coaliţie formată din 6 triburi ale Leei, ulterior fărâmiţată de venirea triburilor Rahelei (casa lui Iosif).

Într-o lucrare din 1930, la 8 ani de la apariţia lucrării lui Weber, M. Noth a dedicat un studiu sistemului tribal israelit, plecând de la metoda istoriei tradiţiilor. Ajunge astfel la concluzia că tradiţia celor 12 triburi se constituie ca o tradiţie de sine stătătoare.[1018] El împarte listele triburilor în două grupe: (1) cele care îl cuprind şi pe Levi[1019]; (2) cele care nu îl cuprind pe Levi, numite

---

[1016] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, [3]1958., p. 219.

[1017] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 165.

[1018] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, p. 4: „Tradiţia despre cei 12 fii ai lui Israel nu provine din combinarea a 12 elemente tradiţionale independente unul de celălalt, ci reprezintă un singur element tradiţional. Ea presupune deci nu doar *existenţa* celor 12 triburi, ai căror eponimi sunt, ci deja gruparea acestor triburi într-un întreg compact".

[1019] *Fac.* 49:1-27 (J); *Fac.* 29:31 – 30:24 + 35:16-20 (J+E); *Deut.* 27:12-13 (Dtr); *Fac.* 35:23-26 (P^G); *Ieş.* 1:2-4 (P^G); *Fac.* 46:8-25 (P^S); *1Paral.* 2:1-2; *Iez.* 48:31-35

„liste geografice tribale"[1020]. După ce stabileşte ordinea cronologică *Fac.* 49 – *Num.* 26 – *Num.* 1[1021], datează *Fac.* 49 la începutul perioadei Judecătorilor[1022], când tribul Levi mai avea încă o funcţionalitate laică şi când grupa triburilor Leei îşi păstra legătura între ele. Şi *Num.* 26 datează din timpul Judecătorilor, dar ar avea ca *terminus a quo* cântul Deborei.[1023]

Concluzia lui Noth este că triburile israelite au format de la început o confederaţie care a ţinut de-a lungul timpului să păstreze numărul de 12. Exceptarea lui Levi a fost compensată de scindarea lui Iosif în Efraim şi Manase. Motivul numărului de 6 sau 12 ar fi deservirea anuală a unui sanctuar central prin rotaţie de către reprezentanţii fiecărui trib, fie la interval de o lună fie de două luni.[1024]

De aceea Noth postulează o asemănare între confederaţia triburilor israelite şi o realitate binecunoscută din lumea grecească[1025], etruscă şi latină, anume amficţionia (gr. ἀμφικτυονία).[1026] Într-o amficţionie, un sanctuar central era îngrijit de triburi confederate, care îşi trimiteau regulat reprezentanţi (ἱερομνήμονες); de asemenea amficţioniei îi este caracteristică decretarea unui armistiţiu (ἐκεχειρία) în timpul sărbătorilor anuale.

[1020] M. Noth, *Das System der zwölf Stämmes Israels*, p. 18. *Num.* 26:5-51; *Num.* 1:5-15; 2:3-31; 10:14-28; 7:12-83 (P^S); *Ios.* 13–19; *Num.* 34:16-29 (P^S); *Iez.* 48:1-29; *Num.* 13:4-15 (P^S); *1Paral.* 12:25-38; 27:16-22; *Deut.* 33.

[1021] *Ibid.*, p. 25.

[1022] *Ibid.*, p. 35.

[1023] *Ibid.*, p. 36.

[1024] *Ibid.*, p. 86: „numărul de 6 sau 12 ar avea un sens practic în alternarea o dată la o lună sau la două luni pentru administrarea sanctuarului central de către amfictioni în perioada unui an". Ideea a fost lansată de H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, vol. 1, ³1864, p. 531 n. 1.

[1025] Cea mai veche şi importantă este cea pylo-delphică, ce avea templul lui Demeter Amphictyonis din Pylos şi sactuarul lui Apollo. Iniţial ar fi fost doar amficţionia pylică, care ar data din sec. 8. O alta este amficţionia delică, în jurul sanctuarului lui Apollo din Delos; sărbătoarea Apollonia ar data din sec. 8. Alte amficţionii: din Onchestos în Beotia cu sanctuarul lui Poseidon; din Kalaurea tot cu un sanctuar al lui Poseidon (numără 7 oraşe). În sec. 5-4 nu mai sunt menţionate, mai apar abia în sec. 3. Nu sub numele de amficţionie: liga Panionion cuprinzând 12 oraşe din Ionia (Asia Mică) cu sanctuarul lui Poseidon Helikonios în Mykale, liga celor 6 oraşe doriene în jurul sanctuarului lui Apollo triopicul din Knidos; liga celor 6 oraşe a triphylienilor cu sanctuarul lui Poseidon Samios.

[1026] M. Noth, *Das System der zwölf Stämmes Israels*, p. 59: „sistemul celor 12 triburi din VT provin din instituţia unei amficţionii vechi israelite din perioada premonarhică".

Numărul de 12 a fost observat de H. Ewald şi la alte popoare învecinate Israelului: arameii fii ai lui Naḥor (*Fac.* 22:20-24 J), ismaeliţi (*Fac.* 25:13-16 P) şi edomiţi (*Fac.* 36:10-14 J); iar numărul de 6 la arabii fii ai Cheturei (*Fac.* 25:2 J) şi la horiţi (*Fac.* 36:20-28 J).[1027]

Urme ale amficţioniei israelite ar fi după Noth *Ios.* 24.[1028] El mai crede că înainte de amficţionia bazată pe 12 triburi ar fi existat una cu 6 triburi descendente din Lea, având centrul tot în Sichem.[1029] Dar, bazându-se pe *Ios.* 24:14-16, Noth consideră că amficţionia triburilor Leei nu îl adorau pe Iahve.[1030] Amficţionia avea numele de Israel, dar abia ulterior Iahve devine Dumnezeul lui Israel.[1031] Sanctuarul central al amficţioniei de 12 triburi a fost chivotul.[1032] Noth identifică ebraicul נָשִׂיא - *nāśîʾ* „conducător tribal" cu gr. ἱερομνήμων „reprezentant al amficţioniei la sanctuar".[1033]

[1027] *Ibid.*, p. 43-44. Noth consideră că toate listele menţionate datează din perioada prestatală a popoarelor respective. Amoniţii şi moabiţii nu au lăsat o listă asemănătoare, pentru că au trecut la sistemul statal foarte devreme (p. 45).

[1028] *Ibid.*, p. 70: Prin cuvintele אָנֹכִי וּבֵיתִי - *ʾānōḵī ūḇētī* (*Ios.* 24:15) se prezintă „Iosua ca reprezentant al unei alte grupe, care deja înainte îl recunoştea pe Iahve ca Dumnezeu, şi anume [...] prin acel legământ de pe Sinai atât de bine ancorat în tradiţia VT şi atât de clar impus ca fundal. [...] Prin cei vizaţi de Iosua în *Ios.* 24 trebuie să înţelegem acele triburi, care ceva mai devreme, venind din stepa estică, au intrat în Palestina şi nu fuseseră niciodată în Egipt, adică în primul rând triburile Leei".

[1029] *Ibid.*, pp. 76-78. „zona din Sichem ar fi punctul central al acelei amficţionii de şase, din ai cărei membri cei mai mulţi (Ruben, Simeon, Levi) locuiau pe muntele Efraim, iar mai puţini în zonele învecinate din munţii din Iuda (Iuda) şi Galileea (Zabulon, Isahar)" (p. 80).

[1030] *Ibid.*, p. 87. „Adorarea lui Iahve a fost mai degrabă adusă în Palestina de către «casa lui Iosif», iar recunoaşterea lui Iahve ca Dumnezeu (exclusiv) al legământului s-a întâmplat abia în contextul lărgirii şi transformării vechii amficţionii la «ziua ţării din Sichem» sub influenţa tribului lui Iosif şi în plus a tribului Beniamin, aliat cu el în grupul Rahelei" (p. 89).

[1031] *Ibid.*, p. 94: „Israel este păstrat în tradiţie doar ca numele unui grup de triburi, mai întâi pentru amficţionia de 6 triburi, apoi pentru cea de 12; şi astfel prin «Iahve, Dumnezeul lui Israel» se va înţelege Iahve ca Dumnezeu al legământului pentru amficţionia celor 12 triburi".

[1032] *Ibid.*, p. 95: «Iahve, Dumnezeu lui Israel» era strâns legat de chivot, care apărea ca sanctuar central. Iniţial chivotul era sanctuarul călător al periaodei pustiului, care aparţinea casei lui Iosif, fiind apoi adoptat de amficţionia celor 12 triburi (p. 96).

[1033] *Ibid.*, p. 97.

Noth propune şi o amficţionie iudaică, alcătuită din 6 triburi: Iuda, Simeon, Caleb, Otniel, Ierahmeel şi Cain, având ca sanctuar copacul sacru din Mamre-Hebron.[1034] Ulterior presupune că şi instituţia judecătorilor era amficţionică.

7.2.2. *Receptarea teoriei amficţioniei*

Teoria lui Noth a devenit pentru o perioadă unanim recunoscută. De exemplu, W.F. Albright observa: „A. Alt şi discipolii săi au subliniat corect natura amfictionică a sistemului, care are un număr de paralele extrem de apropiate în bazinul mediteranean în timpul primelor veacuri ale mileniului 1 î.d.Hr."[1035]

Totuşi teoria amficţioniei a fost supusă ulterior unor corecturi fundamentale.

De exemplu, R. Smend a adus unele modificări. Plecând de la cântecul Deborei (*Jud.* 5) în care sunt menţionate doar 10 triburi, el constată că cea mai importantă caracteristică amficţionică, războiul lui Iahve, nu este purtat de toate triburile.[1036] Contestând şi rolul unui sanctuar unic (Silo, Sichem) ca sanctuar amficţionic, Smend ajunge la postularea unei separări totale între războiul sfânt şi federaţia tribală.[1037] Totuşi U. von Arx consideră această separare ca forţată şi bazată pe o mentalitate a secolului iluminismului.[1038] Dincolo de separarea făcută, observaţia lui Smend e valabilă: conştiinţa legăturii tuturor triburilor apare mai târziu.

U. von Arx recunoaşte că în Orient în populaţia din mediul pastoral-agrar cu structură tribală ar fi existat multiple legături, care proveneau din

---

[1034] *Ibid.*, p. 107-108. Aşa s-ar explica modul în care s-a petrecut scindarea regatului lui Solomon: s-a revenit la vechile unităţi reprezentate de amficţionia iudaică şi respectiv de cea israelită (p. 111).

[1035] W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 215.

[1036] Rudolf Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen, 1963 (FRLANT 84), p. 14.

[1037] *Ibid.*, p. 70.

[1038] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 76-77.

originea comună, interese economice şi politice asemănătoare sau caracteristici cultice[1039]. Ceea ce contestă însă în principiu teoriei este fundamentarea ei de către Noth pe baza unui anume număr de triburi.[1040]

Din sfera arheologică, prin I. Finkelstein, vine o confirmare a acestei observaţii. Referindu-se la Şilo, Finkelstein îl consideră „primul centru cultim inter-regional din Israel"[1041], dar adoptă o poziţie nuanţată. Şilo nu era singurul sanctuar, ci doar cel mai important. Şilo nu poate fi nici sanctuarul tuturor triburilor israelite, pentru că în prima jumătate a sec. 11, când sanctuarul a atins maximum de dezvoltare, unele triburi se aflau încă în plin proces de sedentarizare; de pe altă parte, Şilo nu deservea doar ţinutul deluros al lui Efraim, pentru că structurile sale arhitectonice îl atestă ca fiind un centru religios mult mai important.[1042]

Tocmai din cauza istoriei triburilor atât de disparată, şi S. Yeivin neagă caracteristicile amfictionice ale Israelului premonarhic.[1043]

Nici judecătorii, deşi pot fi consideraţi în număr de 12 (Otniel, Ehud, Şamgar, Debora, Ghedeon, Tola, Iair, Iftah, Ibţan, Elon, Abdon şi Samson), nu sunt o dovadă a amficţioniei, pentru că acest număr nu are legătură directă cu numărul triburilor, neexistând o corespondenţă între fiecare judecător şi fiecare trib.[1044]

C. Schăfer-Lichtenberger consideră apoi că teoria e vulnerabilă prin orientarea după schema constituţiilor statale, de tip tratat încheiat în termeni juridici. Dacă ar fi modificată şi aplicată unei societăţii segmentare aşa cum era Israelul antic, „teoria ar deveni mai interesantă"[1045].

[1039] *Ibid.*, p. 194.
[1040] *Ibid.*, p. 195.
[1041] I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, p. 231.
[1042] *Ibid.*, p. 229-230.
[1043] S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, p. 123.
[1044] U. von Arx, *Studien zur Geschichte des atl Zwölfersymbolismus*, p. 73-74.
[1045] C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, p. 331.

7.2.3. *Jud.* 5

Trebuie cercetate câteva texte biblice care oferă o schemă a triburilor israelite: *Jud.* 5, *Fac.* 49 şi *Deut.* 33. Considerându-se că aceste texte referitoare la triburi nu pot fi scrise decât în perioada când triburile au avut o importanţă marcantă politică, deci până la formarea statului monarhic, aceste texte au fost înţelese ca „o moştenire autentică a trecutului nomad", care a mai supravieţuit puţin după instalarea triburilor în Palestina, dar care ulterior s-a pierdut prin schimbarea structurii politice şi economice.[1046] Ele ar data deci din perioada judecătorilor.[1047]

Voi începe cu *Jud.* 5, considerat de exegeţii conservatori unul dintre cele mai vechi texte biblice.[1048]

Dacă binecuvântările sunt puse pe seama patriarhilor (bărbaţi), cântecele de victorie sunt atribuite unor femei (*Ieş.* 15; *Jud.* 5). „Această practică probabil reflectă un vechi obicei al cântăreţelor care celebrau războiul".[1049] Lindars datează *Jud.* 5 la începutul monarhiei, pentru că după v. 6 a trecut ceva timp de la eveniment („în zilele lui Şamgar... în zilele Iaelei..."), dar încă nu suficient cât să se formeze ideologia tribală.[1050] Se aduc şi alte argumente: Iuda încă nu dobândise poziţia hegemonică în Israel, apoi că limba este arhaică: în 70% din versete termenii sunt dificil de înţeles; apar

---

[1046] Hans-Jürgen Zobel, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel"*, Berlin, 1965 (BZAW 95), p. 54.

[1047] *Ibid.*, p. 55.

[1048] D. Block, *Judges*, p. 211: „unul dintre cele mai vechi poeme din VT"; cf. şi 213. D. Block consideră chiar că atribuirea tradiţională a cântecului Deborei „se sprijină pe un fundament solid" (p. 214). „Atribuirea cântecului Deborei şi lui Barac din preambul sugerează faptul că a apărut la scurt timp după victoria lui Israel împotriva lui Iabin şi a canaaniţilor. Vioiciunea descrierii şi energia poemului, cu succesiunea rapidă de vocative, exclamaţii şi imperative reflectă entuziasmul evenimentului" (p. 215). Cf. şi B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 213 vorbeşte tot de „vioiciunea şi prospeţimea poemului" care l-au recomandat ca „unul dintre cele mai vechi monumente ale literaturii ebraice".

[1049] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 119.

[1050] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 215.

multe *hapax legomena.*[1051] Block chiar consideră că „acest cânt a trecut din generaţie în generaţie neschimbat" până să fie fixat în scris.[1052] J.F.A. Sawyer crede că în *Jud.* 5:20 s-ar face aluzie la o eclipsă de soare, care a putut fi văzută în regiunea Meghido şi Taanac în 1131.[1053]

Totuşi, în pofida imaginii clasice a vechimii cântului, mai nou U. Bechmann observă că multe argumente pledează pentru o datare târzie, şi anume perioada dintre 722 şi 586.[1054]

În orice caz, imaginea tribală prezentată este foarte interesantă. Israelul pare compus din 10 triburi, însă între ele se observă tensiuni legate de „loialitatea arătată idealului confederaţiei".[1055] Triburile care au răspuns apelului au fost Efraim, Beniamin, Machir (= Manase?), Zabulon, Isahar şi Neftali; nu au răspuns Ruben, Galaad (= Gad?), Dan şi Aşer. Locul de frunte revine lui Efraim (v. 14). Unii consideră absenţa lui Manase ca fiind suplinită

[1051] D. Block, *Judges*, p. 215.

[1052] *Ibid.*, p. 216.

[1053] J.F.A. Sawyer, „From Heaven Fought the Stars", *VT* 1 (1981), p. 87-89.

[1054] Ulrike Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter* 5, St. Ottilien, 1989 (DiTh 33), p. 212: „Din aceste elemente, orizontul lingvistic al regatului sudic şi experienţa unor situaţii de criză, care însă a fost propagată ca un prezent plin de speranţa prin amintirea unor fapte ale trecutului, conchid că textul a apărut în sud în perioada dintre căderea regatului nordic şi căderea regatului sudic. Prin referirea la tradiţia istorică a nordului, textul propagă reinstalarea în regatul nordic Israel ca fiind relevantă pentru prezent şi prin aceasta ca un model posibil pentru prezent. Astfel este lansată speranţa că duşmanii lui Israel (regii de acum ai Canaanului) vor fi ucişi, iar Israel va primi viaţă, dacă merge pe căile lui Iahve. Această speranţă a fost foarte mare sub Iosia şi încercarea sa de ocupare a regatului nordic". Mai întâi, multe cuvinte din *Jud.* 5 se regăsesc în *Is.*, *Iov* şi *Ps.*; punerea în paralel ca sinonime a Edomului cu Seir (v. 4) este o dezvoltare târzie; termeni cu utilizare târzie: *'am Yhwh* „poporul lui Iahve" (presupunerea că a fost folosit şi în perioada timpurie se loveşte apoi de o distanţă când ar trebui să se postuleze că a dispărut din uz, ca apoi să fie iarăşi reluat în literatura târzie); vb. *śīḥ* (v. 10); termenul *spr* (v. 14) (ca funcţie apare în perioada regală); v. 14 seamănă ca formulare cu războiul siro-efraimit (cf. *Os.* 5:8); *śr* (v. 28) este iarăşi o funcţie târzie; formule care apar în rest rar: adj. *ṣḥrwt* (v. 10 şi *Iez.* 27:18); *'mmym* (v. 14b şi *Neem.* 9:22.24); *plgwt* (v. 15 şi *Iov* 20:17; *2Paral.* 35:2.12); *šlḥ* la pasiv *b=rgly=w* (v. 15 şi *Iov* 18:8); *škn* la qal intranzitiv (v. 17 şi *Ps.* 104:12); forma plurală contructă *mrwmy śdh* (v. 18 şi *Pild.* 9:3.14); *mlky Kn'n* (v. 19 şi dtr); *dhrwt* (v. 22 şi *Naum* 3:2); *rqt* (v. 26; *Jud.* 4 şi *Cânt.*); *śrwt* (v. 29 şi *Is.* 49:23; *1Reg.* 11:3; *Est.* 1:19); prezenţa unor aramaisme (p. 165-166).

[1055] D. Block, *Judges*, p. 216.

de prezenţa lui Machir (v. 14b).[1056] Machir este fiul cel mai mare al lui Manase (*Fac.* 50:23) şi tatăl lui Galaad. După *Num.* 32:39-40 el a cucerit Galaadul. Alţii însă văd în Machir un trib aparte, care doar ulterior a intrat în relaţie cu Manase[1057]. La fel este şi cazul lui Galaad, care e folosit pentru Gad (v. 17a), pentru că Gad primeşte regiunea sudică a Galaadului (*Ios.* 13:24-28).[1058]

Singurul blestemat pentru că nu a participat e Meroz (v. 23), considerat de B. Lindars un clan, care fiind foarte aproape de scena bătăliei a fost chemat în ajutor; frustrarea cauzată de refuz a fost cea care a determinat blestemul.[1059] D. Block crede însă că e o localitate israelită, care a încălcat porunca divină de a nu intra în legătură cu canaaniţii şi de a nu le adopta zeităţile.[1060]

B. Lindars consideră că acordarea întâietăţii lui Efraim arată că poemul nu presupune sistemul celor 12 triburi cu teritoriile lor din *Ios.*[1061] Datând cântul în perioada premonarhică B. Lindars consideră că absenţa lui Iuda şi Simeon sugerează că cântul antedatează ridicarea regatului lui David sau ar trăda chiar o postură anti-iudaică.[1062]

Triburile care n-au răspuns la chemare nu sunt blamate, ci este descris eşecul lor în ocazia pe care au avut-o să participe la victoria glorioasă[1063].

M. Noth neagă punerea în legătură a cântecului Deborei cu sistemul tribal, căci alegerea triburilor din cânt „se bazează integral pe aprecierea subiectivă a poetului".[1064] Şi D. Block recunoaşte că în sine valoarea

---

[1056] *Ibid.*, p. 232.
[1057] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 254. El consideră că Machir a fost iniţial stabilit pe teritoriul lui Manase în Cisiordania, apoi că ar fi fost îndepărtat de Manase, încât s-a stabilit în Transiordania şi a fost ulterior înglobat între clanurile din Manase.
[1058] D. Block, *Judges*, p. 233.
[1059] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 272 -273.
[1060] D. Block, *Judges*, p. 239.
[1061] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 252.
[1062] D. Block, *Judges*, p. 235.
[1063] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 249.
[1064] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, p. 5. La fel şi B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 250.

documentară a cântului Deborei este limitată, pentru că nu avem de-a face cu o relatare pur istorică, ci cu un produs poetic.[1065]

Nu se poate stabili dacă Israel din *Jud.* 5:2.5.7(2×).8.9.11 desemnează ţara sau poporul.[1066] Cu excepţia triburilor Galaad, Dan şi Aşer, pentru celelalte triburi, Efraim (v. 14a), Beniamin (v. 14b), Machir (v. 14c), Ruben (v. 15c.16b), Isahar (v. 15a), Zabulon (v. 14d) şi eventual Neftali (v. 18b), ar reieşi şi o denumire teritorială.[1067]

Situaţia militară a Israelului merită atenţie. Aşa cum este descrisă lupta dintre triburile israelite şi Sisera, acestea nu dispuneau de armată în adevăratul sens al cuvântului. Puterea lor militară se bazează mai degrabă pe înrolări entuziastice al oamenilor din popor (בְּהִתְנַדֵּב עָם - *bᵉhitnaddeḇ ʻām* - v. 2). Lipseau chiar şi armele (v. 8b). Aceasta reflectă situaţia premonarhică. Ghedeon a fost primul care s-a sprijinit pe miliţii proprii, apoi Saul a organizat armata. Totuşi se are în vedere mai degrabă starea deplorabilă, şi nu atât lipsa accesului la arme de metal. De altfel, prezenţa Iaelei, femeia chenită, ar indica şi prezenţa fierarilor, dacă ipoteza că tribul cheniţilor era unt trib de fierari peregrini rămâne valabilă[1068]. La v. 8a, B. Lindars propune citirea lui יִבְחַר אֱלֹהִים חֲדָשִׁים אָז לָחֶם שְׁעָרִים - *yiḇḥar ʼĕlōhīm ḥădāšim ʼāz lāḥem šᵉʻārīm*, care s-ar traduce literal „când au ales dumnezei noi, atunci războiul era la porţi" (cf. BJ, TOB, NRSV, NIV, BibSin), ca אָז אָזְלוּ חֲמֻשֵׁי עָרִים - *ʼāz ʼāzᵉlū ḥămušē ʻārīm* „atunci oamenii înarmaţi ai cetăţilor au ieşit". Lindars consideră că aceşti luptători formau miliţiile, fiind echipaţi cu praştii şi bâte, armele de metal fiind foarte rare[1069].

De asemenea interesează şi situaţia economică prezentată de cânt. Economia israeliţilor pare a se baza pe comerţ (inclusiv participarea la

---

1065 D. Block, *Judges*, p. 217.
1066 U. Bechmann, *Das Deboralied*, p. 115.
1067 *Ibid.*, p. 117.
1068 B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 241.
1069 *Ibid.*, p. 241.

comerțul maritim al fenicienilor) și pe creșterea vitelor mici.[1070] În v. 6 אֳרָחוֹת -'ŏrāḥôt, „cărări" se referă cu siguranță la rutele caravanelor, probabil în contrast cu drumurile principale, care treceau prin Palestina, în special valea Iezreel, legând nordul de sud.[1071] Ideea ar fi că, după D. Block, caravanele israelite nu au mai pornit de frica unor atacuri sau din cauza unor taxe puse pe drumuri de către canaaniți.[1072] Plecând de la numele său străin, unii l-au consideră însă pe Șamgar fiul lui Anat un bandit legendar, care profitând de slăbirea puterii orașelor-state canaanite a început să-i agaseze pe coloniștii israeliți. De aceea, bătălia de la râul Chișon ar fi condusă de o coaliție de regi (v. 19), nefiind dirijată exclusiv împotriva israeliților și având ca scop redobândirea controlului în zonă.[1073]

Ocupația pastorală a triburilor israelite ar putea fi sugerată de v. 11a. Se pune problema ce înseamnă מְחַצְצִים - m^eḥaṣ^eṣīm. S-au propus două interpretări: (a) „care distribuie apa", de la akkadian ḫaṣāṣu „a tăia în două". Rosenmüller a propus legarea termenului de păstorii care își grupează turmele[1074]. Acest sens a fost adoptat de BJ „pâtres" și TOB „bergers". (b) „cei care cântă la instrumente" LXX A ἀνακρουομένων „muzicieni" (NRSV „musicians", NIV „singers"). Mult mai clar însă, rubeniții apar ca păstori care rămân indiferenți față de situația celorlalte triburi sedentare de dincolo de Iordan (v. 16).[1075] La v. 16 apare un cuvânt interesant pentru tema nomadismului: „staule" מִשְׁפְּתַיִם - mišp^etaym. Sunt staule în formă de furcă, pentru protejarea turmelor, specifice regiunii din estul Iordanului.[1076] Poate că o traducere mai potrivită ar fi „strungă", locul de muls al oilor.

[1070] D. Block, *Judges*, p. 216.
[1071] *Ibid.*, p. 224.
[1072] *Ibid.*, p. 225.
[1073] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 236.
[1074] *Ibid.*, p. 246.
[1075] D. Block, *Judges*, p. 233.
[1076] H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, p. 49-50; 16.

Triburile israelite locuiesc în פְּרָזוֹן - *p^erāzōn* (v. 7), pe care majoritatea îl traduc prin „sate". פְּרָזוֹן - *p^erāzōn* poate însemna fie „sate" (cf. Tg. Ps.-J. reda prin aram. קִרְוֵי פַּצְחַיָא - *qirwē pāṣḥayā* „satele nefortificate"), fie „conducători" (dacă LXX A lasă cuvântul netradus φραζων,[1077] LXX B îl traduce prin δυνατοί „cei puternici"). Rashi urmând Targumul, consideră că aşezările nefortificate au încetat să existe şi că oamenii se retrag spre cetăţi.[1078] Ar fi deci o referire la aşezări rurale ale israeliţilor.[1079] *Iez.* 38:11: vorbeşte de אֶרֶץ פְּרָזוֹת - *'ereṣ p^erāzōt* („regiune de sate"), definită ca בְּאֵין חוֹמָה וּבְרִיחַ וּדְלָתַיִם אֵין לָהֶם - *b^e'ēn ḥōmā ūḇ^erīaḥ ūd^elātayim 'ēn lāhem* „fără ziduri, fără zăvoare şi fără uşi".

Foarte probabil ca שְׁעָרִים - *š^e'ārīm* din *Jud.* 5:8 să se refere la *„cetăţile"* Israelului.[1080] Dar D. Block crede că se au în vedere cetăţile canaanite fortificate, însă că aici e folosit ca o licenţă poetică pentru satele israelite ca şi când ar fi cetăţi fortificate.[1081]

[1077] Ioana Costa ignoră faptul că φραζων reproduce termenul ebraic *p'rāzōn*, traducând „n-a fost cine să spună cuvânt" - Cristian Bădiliţă / Francisca Băltăceanu / Monica Broşteanu / Dan Sluşanschi / Ioan-Florin Florescu (coord.), vol. 2: *Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*, 2004, p. 138. E posibil ca aici să trebuiască fi mutat βασιλεῖς din v. 6 (LXX A), în sensul că el ar traduce de fapt ebr. *p'rāzōn*.

[1078] B. Lindars, *Judges 1-5*, p. 238.

[1079] D. Block, *Judges*, p. 225: „Pate cel mai potrivit să înţelegem *pĕrāzôn* («viaţă rurală») ca fiind un nume colectiv pentru locuitorii din aşezările rurale neîmprejmuite cu zid, spre deosebire de *'ārîm*, «cetăţi », care erau prin definiţie fortificate cu ziduri de protecţie. Faţă de cetăţile canaanite din văi şi câmpii împrejmuite cu zid, satele israelite din ţinutul deluros erau nefortificate (cf. *Iez.* 38:11). În schimb, apărarea lor se baza pe situarea în vârful dealurilor şi pe dispunerea caselor în perimetrul satului. Paralizarea psihologică a ţăranilor este oglindită de folosirea de două ori a lui *ḥādal*, «a se potoli, a sta pe loc». Speriaţi de atacul din partea duşmanului în câmp deschis, aceştia au rămas acasă - ţăranii au refuzat să mai iasă pe câmp, iar comerţul dintre triburile Israelului a încetat. Din perspectiva fortăreţelor canaanite din valea Iezreel, triburile nordice păreau izolate complet de tovarăşii lor israeliţi din sud".

[1080] U. Bechmann, *Das Deboralied*, p. 137.

[1081] D. Block, *Judges*, p. 227.

V. 15b – פְּלַגּוֹת – ar putea fi tradus „clanuri" (cf. BJ, TOB, NRSV, Tg. Ps.-J. בְּזַרְעִית רְאוּבֵן; dar LXX τὰς μερίδας, la fel NIV „districts"). Am avea de-a face cu un termen tehnic pentru împărţirea triburilor în grupuri mai mici.

Iael (Ya'el) nu face parte din Israel, este o femeie nomadă, pentru că locuieşte în corturi.[1082] „Se pare că prin cuvintele *ḥlb* şi *ḥm'h* din v. 25 e prezentă o referire la cultura nomadă a Iaelei"[1083].

Mergând pe o datare timpurie, Block consideră că israeliţii, a căror arie de ocupaţie e restrânsă la ţinutul deluros din Palestina[1084], stau în aşezări nefortificate, fiind lipsiţi de arme, ca urmare fiind expuşi neplăcerilor din partea canaaniţilor. Între ei nu există încă o coeziune politică şi militară, însă manifestă deja una religioasă, fiind uniţi prin adorarea lui Iahve.[1085]

Însă acceptând chiar şi datarea târzie a cântului Deborei, la câteva sute de ani de la eveniment, contemporanilor li se descrie tradiţia veche a Israelului şi felul său de trai, reprezentat de nomada Iael[1086].

7.2.4. Facere 49

Fac. 49 şi *Deut.* 33 sunt mult mai asemănătoare între ele ca gen literar decât *Jud.* 5.

H.-J. Zobel le consideră „proverbe tribale". Adaugă, de asemenea, că imaginile din proverbele referitoare la triburi sunt luate din mediul pastoral.[1087]

R. de Hoop arată că mult mai potrivite ar fi genurile „testament" sau „binecuvântări" (binecuvântare ca oracol profetic).[1088] Şi N.K. Gottwald

---

[1082] U. Bechmann, *Das Deboralied*, p. 156.
[1083] *Ibid.*, p. 157.
[1084] Aşezarea israeliţilor în ţinutul deluros ar fi sugerată de verbul יָרְדוּ – *yār'dū* „au coborât" (v. 11) atucni când se vorbeşte de descinderea lor la cetăţile canaanite din câmpie – D. Block, *Judges*, p. 230.
[1085] D. Block, *Judges*, p. 235.
[1086] U. Bechmann, *Das Deboralied*, p. 202.
[1087] H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, p. 55.

numeşte *Fac.* 49 şi *Deut.* 33 „binecuvântări tribale", plasându-le în epoca de dinainte de Iosua.[1089] Totuşi şi Gottwald recunoaşte că „sunt rostite în forma prevestirilor «profetice» pentru soarta de mai târziu a triburilor"[1090].

J.-D. Macchi arată că textele *Fac.* 49:3-7; 34*; 35:21-22a aparţin aceluiaşi autor, care prin polemica împotriva lui Ruben, Simeon şi Levi, a acordat întâietatea tribului Iuda.[1091] Ele ar data însă din perioada postexilică, reprezentând viziunea aristocraţiei din Ierusalim care nu aproba interzicerea căsătoriilor mixte proferată de *Ezdr.* 9-10 şi *Neem.* 13.[1092] Mai mult, puse în legătură cu redactarea pro-Iuda a novelei lui Iosif, novelă care ar data din epoca persană, ele ar fi deci ulterioare acesteia, fiind plasate către finalul epocii persane.[1093]

Pe bună dreptate însă, R. de Hoop a arătat că în perioada exilică-postexilică nu şi-ar avea locul texte care să justifice poziţia de întâietate a lui Iuda, într-un timp când aceasta nu era pusă în discuţie, şi care să micşoreze poziţia lui Iosif, când regatul nordic nu mai exista.[1094] El aduce ca un argument în plus, şi anume faptul că în *Fac.* 49 ar exista urme ale cultului strămoşilor.[1095]

[1088] Raymond de Hoop, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context*, Leiden/Boston/Köln, 1999 (OTS 39), p. 74.
[1089] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 116: „La origine erau descentralizate şi locale, dar într-o adaptare ulterioară au devenit centralizate şi naţionale. [...] ... Au intrat în corpusul tradiţiei canonice pan-israelite în perioada canonică de dinainte de *Iosua*."
[1090] *Ibid.*, p. 117.
[1091] Jean-Daniel Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, Fribourg CH/Göttingen, 1999 (OBO 171), p. 78, 130.
[1092] *Ibid.*, p. 79-80.
[1093] *Ibid.*, p. 128. „Ansamblul acestor observaţii literare lasă de înţeles că redactorul *Fac.* 49 cunoştea un Pentateuh destul de apropiat de forma sa finală, despre ale cărui ultime etape redacţionale se ştie că s-au situat în epoca persană" (p. 135); cf. şi p. 138-139.
[1094] R. de Hoop, *Genesis 49*, p. 600.
[1095] R. de Hoop consideră aceasta înţelegând dorinţa patriarhului de a adăuga sufletul său (נַפְשִׁי - *napšī*) la comunitatea fiilor săi (סוֹד - *sōd* şi קָהָל - *qāhāl*) (*Fac.* 49:6) în perspectiva credinţei că sufletul strămoşilor poate comunica de dincolo cu sufletele urmaşilor (*ibid.*, p. 110-111). De asemenea, la *Fac.* 49:26se face referire la „binecuvântarea strămoşilor" (בִּרְכֹת

Fac. 49:9 în care Iuda este asemănat cu un leu („pui de leu", „leu", „leoaică") pare să împrumute limbajul metaforei leonine de la *Deut.* 33:20b.22, aplicată însă acolo triburilor Gad şi respectiv Dan. Se constată intenţia autorului de a da întâietate lui Iuda.[1096]

Textul din v. 13-21 ar proveni de la acelaşi autor (p. 181). Referirea la Dan (v. 16-17) datează din sec. 9, epoca omridă sau Ieroboam 2.[1097] Referirea la Gad (v. 19) datează din sec. 9-8, când erau aduse „pâine" şi „mâncăruri" pentru regii israeliţi.[1098] Ar fi vorba chiar de curtea din Samaria.[1099] Referitor la Neftali, traducând אִמְרֵי־שָׁפֶר - *'imrē šāper* prin „pui frumoşi" (de căprioară sau miei, depinde de înţelesul lui אַיָּלָה - *'ayyālā*), Macchi consideră că ar putea arăta că neftaliţii se ocupau cu păstoritul.[1100] Iar R. de Hoop sugerează chiar că neftaliţii exportau miei.[1101]

Fac. 49:22-26 despre Iosif depinde literar de *Deut.* 33 (cf. *Fac.* 49:25-26 sunt asemănătoare cu *Deut.* 33:13.15-16).[1102]

Ceea ce mi se pare însă foarte important, R. de Hoop datează primul strat al *Fac.* 49 la începutul EF I. „Versiunea pro-Iosif din Testamentul [lui Iacob] îşi are originea în nord. Ea presupune existenţa unui grup (trib) «Israel» în împrejurimile Sichemului, în care «casa lui Iosif» are după toate aparenţele un rol conducător. Având în vedere datarea stratului pro-Iuda, stratul pro-Iosif ar trebui data după toate probabilităţile la sfârşitul Bronzului Recent sau la începutul Fierului I. Aceasta ar sugera o oarecare

---

הוֹרַי - *birkōt hōray*, de la הָרָה „a concepe", deşi la textul paralel din *Deut.* 33:15 apare cuvântul הַרְרֵי - *har'rē* la construct) (p. 533-534).

1096 J.-D. Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, p. 93.

1097 *Ibid.*, p. 161-163.

1098 *Ibid.*, p. 172.

1099 *Ibid.*, p. 173.

1100 *Ibid.*, p. 179.

1101 R. de Hoop, *Genesis 49*, p. 179.

1102 J.-D. Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, p. 227.

relaţie între «Israel» din stela lui Merneptah şi «Israel» din stratul pro-Iosif".[1103] Stratul pro-Iuda ar data din timpul lui Solomon.[1104]

În cuvântul despre Isahar (v. 14) apare din nou termenul מִשְׁפְּתַיִם - *mišpᵉtaym*, care aici ar însemna mai degrabă „desăgi", încărcătura pusă pe spatele unui măgar. Oricum, se păstrează şi sensul de „staul", care se potriveşte mai bine în *Jud.* 5:16 şi *Ps.* 68:14.[1105]

7.2.5. Deuteronom 33

D. Beyerle vorbeşte de un strat de bază, care ar data chiar din sec. 11 î.d.Hr., lipsindu-i orice referire la stat şi rege. Acest strat (care nu e neapărat scris, ci fixat oral) este mai degrabă o adunare de proverbe referitoare la triburi (Ruben, Levi, Iosif, apoi Zebulon, Isahar, Gad, Dan, Neftali şi Aşer), provenind din regiunea nordică a Palestinei.[1106] Ulterior, după finalul sec. 7 până în perioada exilică, un redactor dtr l-a adăugat pe Beniamin (v. 12), precum şi psalmul care încadrează adunarea de proverbe (v. 2-3.26-29).[1107] În fine, între 538-520 un al doilea redactor i-a adăugat pe Iuda (v. 7) şi menţiunile directe la Efraim şi Manase (v. 17b), inserând şi v. 4-5.26 ca adăugiri la psalm.[1108]

[1103] R. de Hoop, *Genesis 49*, p. 621, cf. şi p. 618.
[1104] *Ibid.*, p. 617.
[1105] *Ibid.*, p. 155-156.
[1106] Stefan Beyerle, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33*, Berlin/New York, 1997 (BZAW 250), p. 279.
[1107] *Ibid.*, p. 280-281, 283.
[1108] *Ibid.*, p. 284-285.

7.3. Elemente nomade în economia israelită

7.3.1. *Creşterea animalelor*

Animalele domestice sunt numite בְּהֵמָה - *bᵉhēmā*[1109] şi מִקְנֶה - *miqne*[1110]. Acest din urmă termen, care provine de la răd. קנה „a cumpăra", ar arăta după părerea noastră că turmele pot fi totuşi privite ca un capital.

În limba ebraică se face distincţia între animalele mici, numite generic צֹאן - *ṣō'n*[1111] „oaie"/„capră", şi cele mari, vitele, numite בָּקָר - *bāqār*[1112]. Puii animalelor mici (deci mieii şi iezii) erau numiţi שֶׂה - *śe*[1113].

Oaia (*Ovis aries*) se numeşte כֶּבֶשׂ - *kebeś* la masculin (berbec tânăr) şi כִּבְשָׂה - *kibśā* (oaie tânără)[1114]. Berbecul tânăr mai este numit כַּר - *kar*[1115]. Berbecul matur este numit אַיִל - *'ayil*[1116]. Oaia matură se numeşte רָחֵל - *rāḥēl* sau, bine hrănită, מֵחַ - *mēaḥ* (cf. *Is.* 5:17; *Ps.* 66:15), iar mielul poate fi numit טָלֶה - *ṭāle*, אִמֵּר - *'immēr*[1117] (cf. *Fac.* 49:21; *Os.* 13:2). De menţionat că în Orientul Apropiat se întâlneşte un tip de oaie cu coada grasă (*ovis laticaudata*, engl. „fat-tailed sheep", germ. „Fettschwanzschaf"), a cărei coadă e numită în ebraică אַלְיָה - *'alyā*. Aceasta era adusă în mod special ca jertfă, pe lângă alte

---

1109 בְּהֵמָה apare de obicei ca opus lui חַיָּה - *ḥāyyā* „animal sălbatic". Posibil ca termenul să aibă iniţial noţiunea de „spate" al animalului - cf. *HALOT*, sub voce. Este atestat şi în ug. *bhmt* şi arab. *bahmat*, *bahīmat* „animale", la pl. „vite", *bihām* „miel", „oaie".

1110 Arab. *qunwat*. Termenul desemnează de fapt în sens larg „proprietatea", „averea".

1111 Akkad. *ṣēnu* „oaie", „turmă de oi sau capre", fen. *ṣ'n*, moabită *ṣ'n*, ug. *ṣin*. E interesant că într-o scrisoare din Amarna este redată pronunţia canaanită a lui *ṣēnu*, şi anume *ṣú-ú-nu* (EA 263:12).

1112 Akkad. *buqaru*, arab. *baqar*, *baqarat*.

1113 Akkad. *šūm* „oaie", ug. *š*, arab. *šā'*.

1114 Akkad. *kabsu* „berbec tânăr", arab. *kabš*.

1115 Akkad. *kirru/kerru* „miel", ug. *kr*.

1116 Akkad. *(y)ālu*, ug. *il*, atestat şi în eg. ca termen împrumutat *yyr* (în egipteană nu există litera *l*, deci transcrierea indica de fapt *yyl*).

1117 Akkad. *immeru*.

părţi grase (cf. *Ieş.* 29:22; *Lev.* 3:9; 7:3; 8:25; 9:19). Ea cântăreşte până la 10 kg şi era savurată la masă ca o delicatesă (cf. *1Reg.* 9:24).[1118] Rase actuale de oi cu coada grasă sunt Awassi, Karakul/Khorassani (în provincia Khorassan în Iran), Bakhtiari, Baluchi/Naeini/Dumda, Ghashghai şi Kermani.

Capra (*Capra hircus*) este numită עֵז - *'ēz*[1119]. Ţapul este numit de obicei שָׂעִיר - *śā'yir* „cel păros", עַתּוּד - *'attūd*[1120], תַּיִשׁ - *tayiš*[1121] sau צָפִיר - *ṣāpīr* (cf. *Dan.* 8:5.8.21; *Ezdr.* 8:35; *2Paral.* 29:21). Iedul era numit גְּדִי - *g'dī*[1122].

Turmele erau numite generic עֵדֶר - *'ēder*[1123].

În legătură cu vitele mari se observă o specializare pe vârstă. Taurul matur era numit שׁוֹר - *šōr*[1124], vaca לֵאָה - *lē'ā*[1125]. Între 2 şi 5 ani era numit פַּר - *par* la masc., פָּרָה - *pārā*[1126]. Viţelul/viţeaua se numea עֵגֶל - *'egel/* עֶגְלָה - *'eglā*[1127].

Dintre animalele de povară, măgarul sau asinul (*Equus asinus*) era numit ca mascul חֲמוֹר - *ḥāmōr*, ca femelă אָתוֹן - *'ātōn*[1128], iar ca mânz עַיִר - *'ayir*[1129]. Pentru asinul sălbatic sau onagrul este folosit termenul פֶּרֶא - *pere'*[1130]. Se pare că pentru catâr este folosit פֶּרֶד - *pered* la masculin şi פִּרְדָּה - *pirdā*[1131].

1118 T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 176.
1119 Akkad. *enzu* sau *ezzu*, în amorită *ḫazzum*, arab. *'anz*.
1120 Akkad. *atūdu*, *etūdu* sau *dudu* „berbec sau ţap"; arab. *'atūd* „berbec tânăr".
1121 Akkad. *daššu* sau *taššu* „capră", arab. *tais* „capră".
1122 Aram. *gdh*, neo-babil. *gadū* (împrumut din aram.), arab. *jady*.
1123 Eg. *idr*, neo-babil. *ḫadiru* (împrumut din fen.).
1124 Akkad. *šūrum* „taur", aram. *šrh* „vite", ug. *ṯr*, arab. *ṯaur*. De aici se pare că vin gr. ταῦρος, lat. *taurus*.
1125 Akkad. *lū* „taur", *littu* sau *lītu* „taur", „vacă"; arab. *la'ātu* „vacă sălbatică".
1126 Akkad. *parru* „miel", *parratu* „mioară", arab. *furār* „miel, ied, viţel", *farīr* „pui de animal sălbatic (gazelă sau bovină)", ug. *pr* „taur tânăr", *prt* „vacă tânără".
1127 Ug. *'gl* „viţel", *'glt* „viţea", arab. *'ijl*.
1128 Akkad. *atānu* „asină", „iapă", înrudit şi cu arab. *'atān*.
1129 Este astestat şi în ug. *'r*, akkad. *ḫārum*, amorită *(ḫ)aiarum*, cuşită *ḫarru*.
1130 În akkad. *parū*, ca împrumut canaanit *paraḫu*, ug. **pru* (atestat doar în nume proprii), arab. *fara'/farā'*.
1131 În akkad. *perdum*, ug. *prd*.

Interesant că pentru cămilă (*Camelus dromedarius*) se cunoştea un singur cuvânt גָּמָל - *gāmāl*[1132].

Ca animal de pază folosit în păstorit, câinele era numit כֶּלֶב - *keleḇ* la masculin, כַּלְבָּה - *kalbā* la feminin[1133].

În legătură cu denumirea pentru păstor, în akkadiană se făcea iniţial diferenţa între păstorul de turme de oi şi capre, numit *nāqidu(m)*[1134], şi văcar, numit *rē'u(m)*[1135]. În ebraică ambele denumiri s-au păstrat, însă fără diferenţe: cea mai uzitată fiind רֹעֶה - *rō'e* (foarte des în expresia רֹעֵה צֹאן - *rō'ē ṣō'n*), dar folosindu-se şi נֹקֵד - *nōqēd* (cf. *Am.* 1:1; *4Reg.* 3:4). În mod special, în ebraică văcarul e numit בּוֹקֵר - *bōqēr* (*Am.* 7:14).

Pentru păşune există mai mulţi termeni. Mai întâi, נָוֶה - *nāwe*[1136], un termen de asemenea atestat în Mari[1137], apoi מִגְרָשׁ - *migrāš*, provenind de la rădăcina גרשׁ - *gāraš* „a îndepărta"[1138], care apare în special în *Num.* 35; *Lev.* 21. În fine, un alt termen este מִרְעֶה - *mir'e*, de la rădăcina רעה - *rā'ā* „a paşte". Trebuie însă menţionat şi מִדְבָּר - *midbār*, care nu înseamnă deşert cu nisip, ci mai degrabă „stepa". Pentru nomazi, păşunea este un bun al comunităţii.[1139]

[1132] Arab. *jamal*, în neo-asiriană preluat din arabă ca *gammalu*. De aici şi gr. κάμηλος, lat. *camelus*.

[1133] Akkad. *kalbu*, ug. *klb* „câine", *klbt* „căţea", arab. *kalb*.

[1134] Ug. *nqd* „păstor".

[1135] Akkad. fem. *rē'ītu(m)*, ug. *r'y*. Este atestat şi în Ebla, *ré-ì-na*.

[1136] Akkad. *nawūm* sau *namūm*, arab. *nawan*, *niyyat*. Termenul ebraic este folosit în *Ieş.* 15:13 în sens de „locaş" (BibSin) - נְוֵה קָדְשֶׁךָ. În *Pild.* 3:33; 21:20; *Iov* 5:3 înseamnă „casă". În măsura în care pentru Iahve s-a folosit termenul de „Păstor", *naweh* este numit şi Ierusalimul (*4Reg.* 15:25; *Ier.* 25:30; 31:23) – G. Ahlström, *Who Were the Israelites?*, p. 52.

[1137] Cf. p. 44.

[1138] Cf. *BDB*, p. 177; *HALOT*, s.v.

[1139] S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, p. 136: „Turmele erau proprietatea unităţilor nucleare [familiilor]. Terenul pentru păşune, *migraš ha'ir*, aparţinea comunităţii şi era deschis pentru uzul public, nefiind inclus în graniţele moştenirii pentru *batei 'ab*".

7.3.2. Agricultura

S-a considerat că un rol foarte important în extinderea aşezărilor din zonele deluroase l-a jucat defrişarea. De altfel, la *Ios.* 17:14-18 Iosua răspunde efraimiţilor şi manasiţilor care i s-au plâns de spaţiul foarte strâmt[1140]:

> „[15]Dacă sunteţi mulţi, duceţi-vă în păduri şi acolo, în ţara Ferezeilor şi Refaimilor, căutaţi-vă loc, dacă muntele Efraim vă e strâmt! [...] [18]Muntele va fi al tău şi pădurea. Tu îl vei curăţi şi va fi al tău până la capătul lui".

Termenul ebraic folosit pentru defrişare este *bērē'* בֵּרֵא („a tăia"), *pi'el* de la rădăcina ברא.

Totuşi se pare că defrişarea masivă nu poate fi atribuită aşezărilor israelite, ci mai degrabă a fost un proces îndelungat şi gradual.[1141]

Zona deluroasă a fost transformată într-una propice agriculturii prin **terasare**. Prin aceasta se oprea eroziunea solului de culoare roşiatică (*terra rosa*).[1142] O. Borowski crede că pentru terase, Vechiul Testament foloseşte termenii *madrēgāh* מַדְרֵגָה (cf. *Cânt.* 2:14; *Iez.* 38:20) sau *š^edēmāh* שְׁדֵמָה (cf. *Deut.* 32:32; *Is.* 16:8; *Avac.* 3:17).[1143]

Un alt element luat în considerare a fost **înlocuirea uneltelor de bronz cu cele de fier**. Totuşi după G.W. Ahlström, aceasta nu ar fi contribuit la popularea zonei deluroase. De altfel uneltele de fier nu le-au înlocuit pe cele de bronz.[1144]

Este interesant că la începutul EF I, Vechiul Testament vorbeşte de un monopol al fierului deţinut de către filisteni (*1Reg.* 13:19-22):

[1140] D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, p. 117-118 consideră că este problematică extragerea de informaţii istorice din acest text despre defrişare, în care se păstrează de fapt două versiuni.
[1141] *Ibid.*, p. 119.
[1142] Oded Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake, Indiana, 1987, p. 17.
[1143] *Ibid.*, p. 17-18.
[1144] G. Ahström, *Who Were the Israelites?*, p. 25.

„[19]Fierar nu era în toată Iara lui Israel, căci Filistenii se temeau ca nu cumva Israeliţii să-şi facă săbii şi suliţe. [20]Trebuia deci să se ducă toţi Israeliţii la Filisteni ca să-şi ascută fiarele plugurilor şi sapelor lor, topoarele şi securile lor, [21]când se făcea vreo ştirbitură la ascuţişul fiarelor de plug, al sapelor, al topoarelor şi securilor lor, sau când trebuia să îndrepte vreun corn de furcă."

După unii aşa s-ar explica trecerea lentă de la uneltele de bronz la cele de fier, precum şi coexistenţa lor. Teoria monopolului filistean a fost însă respinsă de Waldbaum, după care fierul, deşi era cunoscut din EBR, era evitat din cauza proprietăţilor sale când e folosit în stare pură (rugineşte, e mult prea moale pentru unelte). O criză de cositor care a afectat bazinul Mediteranei a împiedicat însă continuarea producerii uneltelor de bronz, încât oamenii au fost nevoiţi să se orienteze spre fier.[1145]

D.C. Hopkins critică pe bună dreptate faptul că O. Borowski studiază agricultura şi realizează un tablou general, care se întinde totuşi pe o perioadă aşa de mare ca EF. Deşi există continuitate, Hopkins se opreşte doar la EF I (1250-1050).[1146]

[1145] O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Isarel*, p. 49.
[1146] D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, p. 22.

8. ADORAREA LUI IAHVE ŞI NOMADISMUL

8.1. Nomazii şi Iahve. Ipoteza madianită-chenită-edomită

Fundamentul discuţiilor din continuare îl constituie pe de o parte *Ieş.* 6:2-3, în care Dumnezeu se prezintă lui Moise cu numele Iahve, adăugând că patriarhilor nu s-a arătat cu acest nume, ci cu cel de ʾĒl-Šadday. Descoperit abia lui Moise (cf. şi *Ieş.* 3:14, unde se oferă etimologia lui Iahve: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה - *ʾehye ʾăšer ʾehye* „Eu sunt cel ce sunt"), numele Iahve apare ca ceva nou, necunoscut până atunci.[1147] Interesant apoi că numele teoforic Israel (יִשְׂרָאֵל - *Yiśrāʾēl*) nu este format cu Iahve, ci cu El.[1148] Se pune deci întrebarea de unde l-a preluat Moise.

Pe de altă parte locaţia cultică a lui Iahve („Sitz des Kultes") nu se află în Ţara Promisă. Iahve vine de undeva din sud (*Jud.* 5:4; *Deut.* 33:1; *Avac.* 3:3.13; *Ps.* 68:8-9). Ilie, ca să se învrednicească de teofanie, călătoreşte 40 de zile în pustiu până la muntele lui Dumnezeu (*1Reg.* 19).

Aşa s-a născut ipoteza madianită-chenită-edomită, care în prezentarea sa pare mai degrabă proteică, motiv pentru care am şi numit-o astfel.

[1147] Totuşi Peter Weimar, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, Freiburg CH/Göttingen, 1980 (OBO 32), p. 261 arată că întrebarea מה שמו din *Ieş.* 3:13 nu trebuie înţeleasă ca şi când până atunci Iahve nu era cunoscut, ci, prin prisma textului din *Fac.* 32:23-32, ca cererea explicării numelui Iahve.

[1148] H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. 1, p. 78: „Că Iahve încă nu juca nici un rol, o arată faptul că numele «Israel» conţine elementul El, şi nu Iahve". E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, p. 105: „.... a existat la un moment dat un Israel, al cărui dumnezeu nu era Iahve, ci se numea El". El dă ca exemplu *Fac.* 33:20 în care se menţionează divinitatea Israelului אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. În sec. 10 Iahve încă nu era identificat cu El (p. 253). Pe baza numelui Israel, şi G. Ahlström consideră că iniţial israeliţii l-au adorat pe El – cf. G. Ahström, *Who Were the Israelites?*, p. 7.

Denumirea consacrată este însă de „ipoteza chenită"[1149]. Vom prezenta fiecare aspect separat.

8.1.1. *ipoteza madianită*

Ipoteza „madianită" se bazează pe următoarele idei: (1) Iahve se descoperă pe un munte din Madian. (2) Socrul lui Moise, un preot madianit, îl recunoaşte pe Iahve şi îi aduce jertfă. (3) La iniţiativa socrului său, sunt instituiţi judecătorii. (4) Descendenţa lui Moise, prin soţia sa, îi include pe madianiţi. Interesant că unii dintre urmaşii lui Moise sunt preoţi. Vom analiza în continuare punctele mai importante.

Moise se refugiase în Madian (*Ieş.* 2:15), în casa unui preot (2:16), care îi dăduse pe o fiică de-a sa de soţie (2:21). Într-o zi, pe când păştea turmele socrului său (3:1), Moise este chemat de Dumnezeu din rugul aprins (3:4). Prin urmare, teofania lui Iahve se face pe un munte din Madian[1150], numit „muntele lui Dumnezeu" (3:1 – הַר הָאֱלֹהִים - *har hā'ĕlōhīm*) şi „pământ sfânt" (3:5 – הַמָּקוֹם... אַדְמַת־קֹדֶשׁ הוּא - *hammāqōm... 'admat-qōdeš hū'*). Tot aici Moise trebuie să-i aducă pe israeliţi ca să-l slujească pe Iahve (*Ieş.* 3:12). Iahve va trebui să părăsească muntele sfânt pentru a-i însoţi pe israeliţi (*Ieş.* 33:15) şi tot acolo se poate întoarce (*Os.* 5:15). De aici tradiţia că Iahve vine de undeva din sud. De altfel, Iahve chiar este numit „Cel/Stăpânul din Sinai" (זֶה סִינַי - *ze sīnay*) în *Jud.* 5:5; *Ps.* 68:9.[1151] Textul identifică muntele sfânt cu

---

[1149] Fritz Stolz, „Religionsgeschichte Israels", în *TRE* 28, p. 589-590, care o menţionează ca „ipoteză madianită sau chenită".

[1150] Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, [10]1992 (Kaiser Taschenbücher 2), p. 23: „Dacă Moise a întâlnit Muntele lui Dumnezeu în zona Madianului, atunci acest munte era dinainte un loc sfânt şi pentru cine altcineva decât pentru madianiţi? Nu se poate evita concluzia, că madianiţii erau înaintea «israeliţilor» închinători ai lui Iahve".

[1151] Ernst Axel Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausend v.Chr.*, 1988 (ADPV), pp. 48-49; G.I. Davies, „Sinai, Mount (Place)", ABD 6, p. 49.

Horebul (*Ieş.* 3:1), apoi tradiţia biblică vorbeşte de Sinai şi Horeb. Totuşi textul spune clar că, păscând turmele, Moise ajunge „dincolo de deşert" (3:1 – אַחַר הַמִּדְבָּר - *'aḥar hammidbār*); deci nu considerăm că trebuie neapărat ca muntele sfânt să fie în teritoriul madianit.

8.1.2. Excurs: Localizarea Muntelui Sinai

Tradiţia despre Sinai pare să fie iniţial de sine stătătoare, aşa cum ar arăta-o diferite texte (*Deut.* 6:20-24; 26:5-9; *Ios.* 24:2-13; *Ieş.* 15; *Ps.* 78; 105; 135; 136).[1152] Sursele literare păstrează nume diferite: J şi P Sinai, E şi Dtn/Dtr Horeb.

Deut. 1:2: „Cale de unsprezece zile de la Horeb, în drumul de la Muntele Seir, către Cadeş-Barnea". Este un text des folosit pentru teoriile despre identificare, dar în sine acesta rămâne relativ la Cadeş.

Teoriile despre locaţia Sinaiului pot fi grupate pe două regiuni: (1) Peninsula Sinai şi (2) Arabia Saudită-Iordania, sau cu alte cuvinte (1) la vest şi (2) la est de valea 'Aqaba.

În prima zonă muntele a fost identificat în special cu (1) Ğebel Mūsā (2292 m)[1153] – Egeria, construirea Mr. Sf. Ecaterina (cândva între 548-565) şi alţi munţi învecinaţi: Ğebel Qāṭerīn (2606 m) şi Ğebel el-Munāğa (2097 m); (2) Ğebel Ḥalal – 40 km de Qadeš, (3) Ğebel Serbāl (2060 m)[1154] – pe care s-au descoperit inscripţii nabateene (sec. 2-3 dHr.).

[1152] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938 (BWANT 4.26) p. 2-17 [= GS, München, ³1965, p. 11-27]; Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 48-67 consideră 5 tradiţii de sine stătătoare ca fundamente ale Pentateuhului: (1) tema Exodului din Egipt, (2) a intrării în Canaan, (3) a promisiunilor făcute patriarhilor, (4) a conducerii prin pustiu şi (5) a teofaniei pe Sinai. Tradiţia conducerii prin pustiu s-ar lega de triburile sudice, Iuda şi semi-nomazii din Negeb (p. 62-63). Tradiţia teofaniei de pe Sinai a fost integrată între elementele temei conducerii prin pustiu, fiind cea mai nou introdusă şi ţinând tot de triburiel sudice (p. 66).

[1153] Cf. opinia clasică la M.J. Lagrange, „Le Sinaï biblique", *RB* 8 (1899), p. 369-392. G.I. Davies, „Sinai, Mount (Place)", ABD 6, p. 48.

[1154] După R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 402, această localizare s-ar baza pe Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, vol. 2 (Cartea V), trad. Wanda Wolska-Conus, Paris,

În cea de-a doua regiune, propunerile, în general susţinute de cercetătorii germani, au vizat: (1) Ğebel al-Lawz (Arabia Saudită)[1155]; (2) vulcanul Ḥalā l-Badr[1156].

Alte propuneri au fost: (1) Mt. Har Karkom (Negheb, Israel)[1157], (2) Ğebel al-Maḏbaḥ (în Petra)[1158].

Iosif Flaviu[1159] se pare că îl cunoaşte, dar nu se poate stabili exact cu ce munte îl identifică. Philo din Alexandria însă ştie că Moise a fugit în Arabia[1160]. La fel, Origen plasează Madianul la est de M. Roşie.[1161]

1970 (SCh 159), p. 31, care precizează că Horeb/Sinai se află la 6 mile de Faran (5:16): ... εἰς Χωρὴβ τὸ ὄρος, τουτέστιν ἐν τῷ Σιναίῳ ἐγγυς ὄντι τῆς Φαρὰν ὡς ἀπὸ μιλίων ἕξ.

[1155] Allen Kerkeslager, „Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt", în David Frankfurter, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998, p. 99-225 (Religions in the Graeco-Roman World 134: Leiden, The Netherlands: Brill), în special p. 105 (harta), 146-213 [*neconsultată*].

[1156] Hartmut Gese, „Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4, 25)", în: Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974 (BEvTh 64), p. 52.

[1157] Emmanuel Anati, *Har Karkom. Montagna sacra nel deserto dell'Esodo*, Milano, 1984 [*neconsultată*]. Cf. critica teoriei la H. Cazelles, „Le Sinaï/Horeb de E. Anati", *Autour de l'Exode (Études)*, Paris, 1987, p. 241-242.

[1158] Ditlef Nielsen în 1927. Cf. Hugo Vincent; „Un nouveau Sinaï biblique", *RB* 39 (1930), p. 73-83.

[1159] Josephus Flavius, *Antichităţi*, 2:264-265: „[264]χρόνῳ δ'ὕστερον νέμων ἐπὶ τὸ Σιναῖον καλούμενον ὄρος ἄγει τὰ ποίμνια [265]τοῦτο δ'ἐστὶν ὑψηλότατον τῶν ταύτῃ ὀρῶν καὶ πρὸς νομὰς ἄριστον ἀγαθῆς φυομένης πόας καὶ διὰ τὸ δόξαν ἔχειν ἐνδιατρίβειν αὐτῷ τὸν θεὸν οὐ κατανεμηθείσης πρότερον οὐ τολμώντων ἐμβατεύειν εἰς αὐτὸ τῶν ποιμένων". Interesant că această opinie contrastează cu cea a Egeriei, care subliniază ariditatea locului (Éthérie [Égérie], *Journal de voyage*, trad. Hélène Pétré, Paris, 1948 (SCh 21 [286]) 3:6): „Nam cum ipse mons sanctus Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum, id est seu circa illius, qui medianus est, seu circa illorum, qui per giro sunt, modica terrola est; statim sancti monachi pro diligentia sua arbusculas ponunt et pomariola instituunt uel arationes et iuxta sibi monasteria..." (p. 106).

[1160] Philo, *Vita Moysis*, 1:47: „εἰς τὴν ὅμορον Ἀραβίαν". Dar prin faptul că numeşte Arabia ὅμορος „învecinat" (cu Egiptul), cred Philo are de fapt o imagine vagă şi că mărturia sa nu poate cântări hotărâtor în disputa locaţiei Sinaiului la vest sau la est de ʿAqaba. Poate fi însă reţinută doar ca tradiţie care lega Madianul de Arabia, care în fond are o bază strict biblică. Cf. şi 1:51, unde locuitorii sunt numiţi arabi.

[1161] Origenes, *Selecta in Genesim (fragmenta e catenis)*, PG 12 120: „καὶ τὴν πόλιν Μαδιὰμ παρακειμένην τῇ ὑπὲρ τὴν Ἀραβίαν ἐρήμῳ ἄντικρυς Φαρὰν εἰς ἀνατολὰς τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης·".

Eusebiu de Cezareea (265-340) în *Onomasticon* (până în 331) notează: „Horeb – muntele lui Dumnezeu în ţara Madian; se învecinează cu mt. Sinai dincolo de Arabia în pustiu"[1162]. Ieronim traduce această informaţie, adăugând însă, după informaţia despre Pharan luată tot de la Eusebiu, o opinie personală: „Mie însă mi se pare că este acelaşi munte are un nume dublu, numindu-se o dată Sinai şi altă dată Horeb"[1163]. La Egeria însă, în *Jurnalul* său (383-386), se observă diferenţierea ca la Eusebiu: Sinai este culmea cea mai mare, pe care a primit Moise Legea, Horeb este una lipită de ea, pe care s-a urcat Ilie.[1164]

[1162] E. Klostermann (ed.), *Eusebius' Werke*, vol. 3.1 *Das Onomastikon*, Leipzig, 1904 (GCS 11.1), p. 172: Χωρήβ (Deut 1, 2). ὄρος τοῦ θεοῦ ἐν χώρᾳ Μαδιάμ. παράκειται τῷ ὄρει Σινᾶ ὑπὲρ τὴν Ἀραβίαν ἐπὶ τῆς ἐρήμου. Iar despre Madian (p. 124): Μαδιάμ (Gen 25, 2). πόλις ἀπὸ ἑνὸς τῶν υἱῶν Ἀβραὰμ καὶ Χεττούρας Μαδιὰμ ἐπικληθεῖσα. κεῖται δὲ ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν, τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐπ' ἀνατολάς.

[1163] Ieronim, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, în PL 23 889A: „Choreb, mons Dei in regione Madian, juxta montem Sina super Arabiam in deserto (cui jungitur mons et desertum Saracenorum, quod vocatur Pharan. Mihi autem videtur, quod duplici nomine idem mons, nunc Sinai, nunc Choreb vocetur)."

[1164] Éthérie [Égérie], *Journal de voyage*, trad. Hélène Pétré, Paris, 1948 (SCh 21 [286]). La 2:4 spune că venind din Paran, a traversat o vale pentru a ajunge la Muntele lui Dumnezeu: „Nobis ergo euntibus ab eo loco, ubi uenientes a Faran feceramus orationem, iter sic fuit, ut per medium transuersaremus caput ipsius uallis, et sic plecaremus nos ad montem Dei" (p. 100). 2:5-6: „Mons autem ipse per giro quidem unus esse uidetur; intus autem quod ingrederis, plures sunt, sed totum mons Dei appellatur [...] Et cum hi omnes, qui per girum sunt, tam excelsi sint, quam nunquam me puto uidisse, tamen ipse ille medianus, in quo descendit maiestas Dei, tanto altior est omnibuz illis, ut cum subissemus in illo, prorsus toti illi montes, quos excelsos uideramus, ita infra nos essent, ac si colliculi permodici essent" (p. 100). 3:8 Egeria spune că vede de pe culmea Sinaiului Egiptul, Palestina, M. Roşie, M. Partheniană [Mediteraneană] şi ţara saracinilor (p. 108). La 4:1 se spune: „... coepimus iam et descendere ab ipsa summitate montis Dei, in qua ascenderamus, in alio monte, qui ei periuncus est, qui locus appellatur in Choreb" (p. 110). Egeria cunoaşte şi tradiţia rugului aprins, păstrat la chiliile din vale – 4:6: „... id est huius uallis, quae subiacet monti Dei. Propterea autem ad capum ipsius uallis exire nos necesse erat, quoniam ibi erant monasteria plurima sanctorum hominum et ecclesia in eo loco, ubi est rubus; qui rubus usque in hodie uiuet et mittet uirgultas" (p. 110). Prin urmare, Egeria nu se poate referi decât la complexul de culmi la poalele cărora va fi construită Mr. Sf. Ecaterina, adică Ğebel Mūsā (cf. H. Pétré, *Introduction*, p. 33).

În fond credem că cele două mari direcţii de identificare se sprijină pe două abordări diferite: pe de o parte şcoala franceză, bazată pe tradiţia creştină (patristică şi monastică), după care muntele se află în centrul Peninsulei Sinai şi, pe de altă parte, şcoala germană bazată pe critica literară, textul biblic fiind cel care tinde să plaseze Sinaiul în Madian/Arabia. Probabil că cea mai sigură opţiune este recunoaşterea imposibilităţii identificării Sinaiului, manifestate de altfel şi în antichitate.[1165]

Deşi în *Ieş.* 2:16, socrul lui Moise apare ca madianit, există de fapt diferite tradiţii referitoare la acela: (1) se numea Ietro (יִתְרוֹ) (*Ieş.* 3:1; 18:1-12) sau Ieter (4:18) (יֶתֶר) şi era preot în Madian, (2) se numea Hobab fiul lui Reuel (חֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל) şi era madianit (*Num.* 10:29), (3) se numea Reuel (*Ieş.* 2:18)[1166], (4) se numea Hobab, dar era chenit (*Jud.* 1:16; 4:11). Trebuie ţinut cont de această varietate, care în fond şubrezeşte temeinicia unei ipoteze.

Socrul lui Moise le iese în întâmpinare israeliţilor. Aflând de salvarea miraculoasă, el exclamă: „Acum am cunoscut şi eu că Domnul este mare peste toţi dumnezeii, pentru că a smerit pe aceştia" (*Ieş.* 18:11). Gressmann vede în aceasta dovada că Ietro era deja închinător al lui Iahve[1167].

[1165] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 151-152: „Chestiunea despre locaţia «Muntelui lui Dumnezeu» din *Ieş.* 18 trebuie să fie mai întâi despărţită de chestiunea geografică a Sinaiului, ceea ce arată chiar denumirea diferită. Nu avem alt punct de sprijin decât faptul că la acest «Munte al lui Dumnezeu» din pustie s-a petrecut o întâlnire dintre Madian şi Israel. Însă aceasta nu spune nimic despre localizare, căci cunoaştem că zona principală locuită de triburile madianite se afla pe partea estică a golfului *el-'akaba*, iar prin aceasta trebuie să ţinem cont de faptul că unele grupuri ale triburilor madianite, care ca nomazi erau foarte mobile, luau parte ocazional sau regulat la diferite culte locale chiar foarte departe de aceste locuri. Nu avem astfel posibilitatea să stabilim mai exact locaţia acestui «Munte al lui Dumnezeu» anonim din deşert".

[1166] Iosif Flaviu reţine în special această tradiţie: cf. *Antichităţi*, 2:258. Spune încă că Ietro era unul dintre numele lui Raguel (2:264).

[1167] H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 163 *apud* H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 151 n. 7: „Cum putea Ietro, care este numit clar preot al madianiţilor, să-l cinstească pe Iahve ca cel mai mare dintre toţi dumnezeii? Aceasta nu poate fi înţeles decât dacă Iahve este şi Dumnezeul madianiţilor".

W.H. Schmidt precizează: „Prea multe elemente indică spre zona madianiţilor".[1168]

8.1.3. *ipoteza chenită*

Cheniţii erau un popor care locuia în sudul Palestinei. Apar în promisiunea ţării făcută lui Avraam (*Fac.* 15:19). Lor le adresează o profeţie şi Balaam (*Num.* 24:21), amintind de o captivitate asiriană a cheniţilor (v. 22). *Jud.* 1:16 vorbeşte de o migraţiune a cheniţilor din Cetatea Palmierilor (= Ierihon) în pustiul Iuda, la sud de Arad, alături de tribul Iuda; „şi s-au dus şi s-au aşezat între popor". Tot aici în sud îi întâlneşte şi regele Saul (*1Reg.* 15:6), care le păstrează recunoştinţa că s-au arătat prietenoşi israeliţilor în timpul exodului; le cere de aceea să iasă din mijlocul amaleciţilor, pentru a nu suferi în expediţia de pedepsire a acelora. Tot în sud, alături de ierhmeeliţi şi iudei, sunt şi în timpul lui David (*1Reg.* 27:10; 30:29).

În vremea judecătorilor o parte dintre cheniţi, conduşi de Heber, au migrat în nord la Qedeš, la stejarul Ṣaʿanannim (*Jud.* 4:11), întreţinând relaţii paşnice cu regele Yabin al Ḥaṣor-ului. În lupta dintre triburile Neftali şi Zabulon conduse de Barac şi armata de care a lui Yabin, condusă de Sisera, soţia lui Heber chenitul, Iael (Yaʿel), se implică, găzduindu-l pe fugarul Sisera, însă executându-l în somn prin pironirea în tâmplă cu ciocanul a unui ţăruş de la cort (*Jud.* 4), fapt pentru care a fost lăudată în aşa numitul Cântec al Deborei (*Jud.* 5:24).

Între fiii lui Caleb, *1Paral.* 2:55 enumeră mai multe familii, despre care spune „aceştia sunt cheniţi, descendenţi din Hamat, tatăl casei lui Rekab". Interesant că rekabiţii apar şi în *Ier.* 35, unde sunt remarcaţi ca fideli ai tradiţiilor specifice şi adoratori fervenţi ai lui Iahve. Asupra acestui aspect vom reveni.

[1168] Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn, [8]1996, p. 87.

Ca ipoteză „chenită", aduce în discuţie următoarele[1169]: (1) Socrul lui Moise era de fapt chenit. (2) Soţia lui Moise era chenită. (3) Există legături foarte strânse între cheniţi şi israeliţi. (4) Unele prescripţii ale Legii de pe Sinai nu pot fi înţelese decât ca fiind de provenienţă chenită. (5) Episodul Cain şi Abel, în care Cain este părintele cheniţilor, arată ataşamentul acestora faţă de Iahve. (6) Rekabiţii, descendenţi cheniţi, erau iahvişti fervenţi, într-o ipostază nomadă tradiţională.

La primul punct, sunt astfel convertite în ipoteza chenită argumentele de la ipoteza anterioară.[1170]

Un foarte fervent susţinător al ipotezei chenite a fost H.H. Rowley[1171].

[1169] Gary Nolan, *The Role of the Kenites in Israel's History* [facsimile], Michigan, 1986 – o lucrare însă extrem de necritică. De alftel, crede că şi David era chenit, identificând pe Rahab din *Ios.* 2:1, pe care *Mat.* 1:5 o pune ca mamă a lui Boaz şi stră-străbunică a lui David în genealogia Mântuitorului, cu Rekab din care se trag rekabiţii cheniţi. Identificarea este forţată, pentru că Rahab apare în ebraică רַחַב, pe când Rekab רֵכָב.

[1170] Oesterley / Robinson, *Hebrew Religion*, ²1937, p. 148 *apud* H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 150-151 n. 7: „Această acţiune este de neînţeles decât dacă se consideră că Iahve era Dumnezeul lui Ietro şi al tribului său, cheniţii, şi că Ietro era preotul lui Iahve".

[1171] H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 153-155: „Dacă cheniţii adoratori ai lui Iahve erau asociaţi cu triburile sudice, iar unul dintre conducătorii acestora era Caleb, care era de asemenea adorator al lui Iahve, putem înţelege cum printr-o pătrundere graduală adorarea lui Iahve s-a putut răspândi în întreg grupul. Pentru că nu există un moment al convertirii la iahvism, aceste triburi nu aveau vreo tradiţie după care adorarea lui Iahve le-ar fi fost mediată prima dată de Moise şi nici o amintire a începutului. Cheniţii l-au adorat pe Iahve din timpuri imemoriale, şi de aceea aceste triburi, preluând imperceptibil iahvismul de la cheniţi, şi l-au imaginat ca existând de la începutul neamului omenesc. Mai târziu, când Moise a fugit din Egipt, unde conaţionalii săi israeliţi nu erau adoratori ai lui Iahve, şi-a găsit refugiu în casa unui preot adorator al lui Iahve din tribul chenit. Acolo, prin experienţa chemării sale, s-a simţit trimis să meargă în numele lui Dumnezeu în Egipt şi să-i scoată de acolo pe conaţionali. Când şi-a îndeplinit cu succes această sarcină, Ietro s-a simţit plin de mulţumire şi bucurie pentru triumful Dumnezeului său şi i-a iniţiat pe conducătorii israeliţi în credinţa şi practica adorării lui Iahve, iar israeliţii s-au supus Dumnezeului care îi eliberase. Iahvismul lor a început astfel într-o experienţă de consacrare, bazându-se pe experienţa memorabilă a eliberării din Egipt. De aceea în tradiţiile lor şi-au reprezentat adorarea lui Iahve ca începând din timpul lui Moise. În ambele complexe de tradiţii există de aceea un miez de adevăr. Documentul J nu-şi reprezintă iahvismul ca începând cu Moise, pentru că nici nu s-a întâmplat aşa pentru triburile sudice; documentul E îl consideră începând cu Moise pentru că acest lucru s-a întâmplat pentru triburile lui Iosif. Pentru că

În ce priveşte legătura din israeliţi şi cheniţi, S. Mowinckel[1172] a postulat chiar o amficţionie cu centru la Qadeš, din care făceau parte 6 triburi: cheniţi, cheniziţi, ierahmeeliţi, simeoniţi, leviţi şi iudei. Printre localităţile lui Iuda se numărăr şi Qain (*Ios.* 15:57).

Mult mai interesantă este însă tradiţia rekabiţilor. În ce priveşte abţinerea lor de la vin, J. de Moore, discutând texte ca *1Reg.* 1; *Ier.* 35; dar şi *Jud.* 9:13 (în care interpretează אֱלֹהִים ca referindu-se la zeii canaaniţi) notează: „iahvismul timpuriu era caracterizat de suspiciunea nomazilor legată de vin ca produs tipic al sedentarilor".[1173]

În urma analizării textului din *Ier.* 35:8-11, H. Migsch consideră că, atunci când Ieremia i-a abordat, rekabiţii locuiau în case în incinta Ierusalimului din cauza pericolului babilonian. Prin aceasta încălcaseră porunca de a locui numai în corturi dată de părintele lor, însă, aşa cum o arată faptul că respectau în continuare porunca abţinerii de la vin, această încălcare era temporară[1174].

---

cheniţii nu au însoţit triburile lui Iosif, acestea şi-au reprezentat corect în tradiţie că după ce i-a iniţiat pe conducătorii israeliţi, Ietro s-a întors acasă; în timp ce triburile sudice, care erau conştiente de elementul chenit din cadrul lor, au păstrat tradiţia după care cheniţii au venit cu ele. Pentru că atât triburile nordice, cât şi cele sudice şi-au integrat tradiţii ale tuturor triburilor într-o singură relatare, ambele şi-au legat intrarea de Moise şi l-au reprezentat ca fiind conducătorul triburilor unite. [...] Pare însă să se explice mai bine dacă el este conducătorul triburilor lui Iosif".

[1172] S. Mowinckel, în *Norsk Geografisk Tidsskrift*, 9 (1942), p. 13 ş.u. *apud* H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 126 n. 4.

[1173] Johannes C. de Moore, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven, 21997 (BEThL 91), p. 286.

[1174] Herbert Migsch, „Wohnten die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verbformationen in Jer 35,8-11", *Bib.* 79 (1998), p. 256. Totuşi mi se pare că într-un articol ulterior – H. Migsch, „«Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs». Zur Interpretation von Jer 35,14", *Bib.* 82 (2001), p. 385-401 – îşi contrazice acestă opinie, pentru că optează pentru traducerea după care Iahve constată că rekabiţii au ascultat de poruncile lui Ionadab, printre altele aflându-se şi („neben anderen auch") porunca abţinerii de la vin.

De altfel, pentru că v. 6 conţine doar porunca abţinerii de la vin, la fel apoi v. 8, abia v. 14 înşirând poruncile cu tentă nomadă, C. Levin consideră idealul nomadic respirat de text ca adaos ulterior.[1175]

Din nomadismul lor asumat nu credem însă că se poate deduce evlavia lor deosebită pentru Iahve.[1176] În fond o asemenea deducţie se bazează pe texte în genul lui *Os.* 2:16, în care vieţuirea în deşert echivala cu apropierea maximă de Iahve. Cu alte cuvinte, înţelegerea rekabiţilor se bazează pe o presupoziţie, după care nomadismul este intrinsec legat de iahvism, care trebuie demonstrată. Altfel, argumentarea este circulară.

Mama lui Moise se numea Iochebed. Dar era de origine chenită, ceea ce explică şi de ce Moise fugind din Egipt se refugiază tocmai în regiunile chenite.[1177]

M. Noth presupune de ex. în spatele *Ieş.* 18:1-12 „că în cercurile triburilor sud-palestiniene [...] era obişnuit un pelerinaj mai mult sau mai puţin regulat către acel îndepărtat «Munte al lui Dumnezeu» din pustie şi că oamenii se întâlneau cu această ocazie cu madianiţii care veneau în pelerinaj la locul sfânt. Probabil că acest pelerinaj era un obicei vechi al triburilor sudice, preluat din timpul când ele însele, înainte de sedentarizarea în zona cultivată sau la periferia sudică, trăiau încă în pustie şi participarea la cultul îngrijit de madianiţi de pe «Muntele lui Dumnezeu» le era vitală".[1178] M. Noth

---

[1175] Christoph Levin, „Die Entstehung der Rechabiter", în: Ingo Kottsieper / Jürgen van Oorschot et al. (ed.), *„Wer ist wie du, Herr, unter die Göttern?". Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS Otto Kaiser, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, p. 311. În rest, propunerea lui Levin ni se pare fantezistă: citeşte בית הרכבים din v. 1 etc. ca בֵּית הָרֹכְבִים „casa luptătorilor cu care"; împotriva lor Ieremia trebuia să vestească mânia divină, reprezentată de consumarea cupei de vin (= mânia), un simbol analog textului *Ier.* 25:15-29; aceştia refuză. Un redactor ulterior îi va pune în mod eronat în legătură cu Ionadab ben Rekab (militar luptător cu car, posibil rival al lui Iehu, câştigat însă de rege de partea lui). În final, înţelegerea textului se încurcă şi mai mult, prin integrarea unor porunci.

[1176] Deducerea iahvismului lor radical din nomadism o reprezintă de ex. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, p. 77.

[1177] H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 159-160.

[1178] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 152-153.

lasă deschisă problema dacă „muntele lui Dumnezeu” este sau nu identic cu mt. Sinai.[1179]

Există însă o apropiere între madianiţi şi cheniţi, nu doar geografică, ci şi genealogică: Enoh apare atât ca descendent al lui Cain (chenit) (*Fac.* 4:17), cât şi ca grup madianit (25:4). „Se concluzionează adeseori, cheniţii ar fi o parte din madianiţi; pentru o asemenea echivalarea însă VT oferă doar puţine puncte de sprijin”.[1180]

8.1.4. ipoteza edomită

Ca ipoteză „edomită”, sunt aduse următoarele argumente: (1) Muntele lui Dumnezeu este de fapt Seir. (2) Există legături foarte strânse între israeliţi şi edomiţi: (a) Esau/Edom a fost fratele geamăn al Israelului, (b) nu există o polemică împotriva zeului Edomului, (c) elemente edomite în Israel (nume Saul, Doeg, etc.) (3) Surse egiptene asociază numele lui Iahve unui teritoriu edomit.

Se pare că iniţial locaţia cultică a lui Iahve nu se afla în Ţara Promisă. Unele texte spun despre Iahve că vine de undeva din sud (*Jud.* 5:4; *Deut.* 33:1; *Avac.* 3:3.13; *Ps.* 68:8-9). Ilie, ca să se învrednicească de teofanie, călătoreşte 40 de zile în pustiu până la muntele lui Dumnezeu (*1Reg.* 19).

Unele dintre aceste texte vorbesc chiar de originea edomită a lui Iahve: „Iahve, când ieşi din Seir şi când pleci din câmpia Edomului...” (*Jud.* 5:4). Seir este clar muntele Edomului. „Dumnezeu vine din Teman şi Cel Sfânt din muntele Paran” (*Avac.* 3:3). Teman face parte din descendenţa edomită (*Fac.* 36:11.15.42), fiind pus în legătură cu Edom şi în alte texte (*Am.* 1:11-12; *Ier.* 49:7.20; *Avd.* 9; *Iez.* 25:13).

O importanţă maximă a fost acordată unor texte egiptene care menţionau nişte triburi nomade din sudul Palestinei, *şasu*. Primul care a atras

---

[1179] *Ibid.*, p. 153-154.

[1180] W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, p. 93.

atenţia asupra acestora şi a posibilităţii ca Iahve, divinitatea israelită, să fie menţionată aici, a fost Raphael Giveon, cel care le-a şi dedicat o monografie.

Cel mai vechi ar fi o inscripţie din prima perioadă intermediară, găsită mormântul lui Htyy din Theba (dinastia 11) (sec. 22-21 î.d.Hr.). Acolo numele este redat *yhwyw.*[1181]



M. Görg priveşte însă mult mai reţinut această primă eventuală menţionare.[1182]

În orice caz, prima atestare indubitabilă este într-o listă de toponime din timpul lui Amenophis 3 (1391-1351 î.d.Hr.), păstrată pe coloanele din sala C a templului zeului Amon din Soleb (Sudan), în care se vorbeşte despre *t3 š3św yhw3.*[1183]



Este vorba foarte probabil de o apoziţie: „ţara oamenilor şasu, Yhw3" [citit convenţional Iahu] sau „Iahu, în ţara oamenilor şasu". Numele Yhw3 s-ar referi în acelaşi timp la o regiune şi la numele populaţiei acelei regiuni.[1184]

Pe un alt bloc de piatră din Soleb este prezentă o altă variantă: *t3 š3sw yh[w].*



[1181] A.H. Gardiner, „The tomb of a much-travelled Theban official", în *JEA* 4 (1917), p. 36 [neconsultată], cel care a publicat prima dată, transcrie *y-hw-yw*, considerând-o un exemplu clasic de scriere silabică.

[1182] Manfred Görg, „Jahwe - ein Toponym?", *BN* 1 (1976), p. 9: „Atestarea poate fi cu greu echivalată cu tetragrama; o localizare în ţinutul sud-palestinian (transiordanian) este doar posibilă, în nici un caz demonstrată". Rainer Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz, 1995 (KGAW 64), p. 1311 pune însă în legătură acest termen cu *t3 š3św yhw3.*

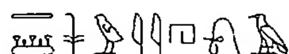
[1183] Raphael Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971 (DMOA 18), p. 26-28.

[1184] M. Görg, „Jahwe – ein Toponym?", p. 10-11.

În continuare, într-o listă cu toponime de la Amara Vest (Nubia) din timpul faraonului Ramses 2 (1279-1212), copiată de fapt după cea de la Soleb, apare forma *t3 š3sw yh3r3.*[1185]



Totuşi se consideră că grafemul *3* a apărut greşit în locul lui *y*, deci citirea corectată ar fi *yhw3*, aşa cum este prezentată şi în *Dicţionarul* lui R. Hannig.[1186]



Ultima atestare apare în timpul lui Ramses 3 (1183-1152) pe două liste cu nume din Medinet Habu.



Interesant că în această ultimă atestare numele este urmat de un determinativ egiptean care înseamnă „ţară străină".

M. Görg consideră că o legătură a acestor nume cu tetragrama sfântă este posibilă, paralel cu referirea foarte probabilă în context la regiuni din Palestina de sud. El aduce în discuţie un caz asemănător: Assur este atât nume tribal, cât şi numele ţării şi al divinităţii.[1187] Pentru identificare se pronunţă şi H. Thompson[1188]. R. Giveon consideră că Yahwe denumeşte un loc, speculând chiar că iniţial s-ar fi numit Beth-Yahwe, „casa lui Iahve", fiind vorba de un oraş cu sanctuar.[1189] E.A. Knauf identifică la fel numele localităţii

---

[1185] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 75-76.
[1186] Rainer Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, p. 1311.
[1187] M. Görg, „Jahwe – ein Toponym?", p. 14.
[1188] Henry O. Thompson, „Yahweh (Deity)", în: *ABD*, vol. 6, p. 1012.
[1189] R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 28: „Toponimul Yahwe (la origine Beth Yahwe, casa lui Yahwe) poate să indice o cetate cu sanctuar, în aceeaşi regiune".

cu numele divinităţii[1190], la fel şi F. Stolz[1191] E.A. Knauf consideră primii închinători ca aflându-se în Seir.[1192]

J. de Moore notează că determinativul „ţară străină" face totuşi imposibilă legătura numelui cu divinitatea israelită sau cu un munte, ci trebuie considerat ca fiind denumirea unui trib *şasu*. Totuşi, de Moore consideră că este foarte posibil ca egiptenii să fi înţeles greşit o expresie semită, *'m yhwh*. Aceasta poate însemna fie „poporul numit Yhwh" fie, ca genitiv posesiv, „poporul lui Yhwh", egiptenii interpretându-l în prima direcţie.[1193] Prin aceasta, de Moore nu exclude în fond posibilitatea ca Yhw3 să se refere la Iahve.

De asemenea prudent, S. Herrmann arată că toate aceste încercări de a găsi în triburi din Palestina de sud dovezi ale adorării lui Iahve sunt doar ipoteze.[1194]

Există şi alte posibile atestări ale numelui Iahve, în arhiva din Tell El Amarna (sec. 14 î.d.Hr.). Într-o scrisoare a regelui Abi-Milku din Tyr către faraon (*EA* 154), se scrie:

1190 Ernst Axel Knauf, *Midian*, p. 46: „Această idee nu prezintă nici o dificultate, căci pentru închinătorii timpurii Divinitatea şi manifestarea sa locală, la care era vizitată, piatră, munte sau regiune muntoasă, erau identice".

1191 Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, 1996, p. 88: „Dumnezeu al muntelui sau muntele lui Dumnezeu [...] trebuie să fie consideraţi strâns uniţi (în măsura în care la început a dominat o concepţie a lui Dumnezeu «geomorfă», nu una antropomorfă)".

1192 E.A. Knauf, *Midian*, p. 51: „Prin aceasta cea mai veche grupă de închinători ai Dumnezeului YHWH cunoscută este atestată în împrejurimile muntelui Sēir, adică pe panta masivului muntos sudioranian, la sud de *Wādī l-Hasā*". Cf. şi S. David Sperling, „God in the Hebrew Scriptures", în Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit etc., [2]2005, vol. 5, p. 3539: „Probabil cel mai promiţător indiciu provine de la o locaţie numită Yhv' din Negheb sau din deşertul sinaitic, menţionată în sursele egiptene din sec. 13-14 îdHr. Aceste referinţe sprijină oarecum ipoteza madianită sau chenită care face caz de faptul că Iahve se revelează lui Moise în teritoriul madianit (*Ieş*. 3) şi că socrul lui Moise era un preot madianit (*Ieş*. 2) care l-a învăţat pe Moise cum să administreze legea divină (*Ieş*. 18)".

1193 J.C. de Moore, *The Rise of Yahwism*, p. 124-125.

1194 Siegfried Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München, [2]1980, p. 105.

„Către rege, stăpânul meu: Mesajul lui Abi-Milku, robul [tău]. Cad la picioarele regelui, stăp[ânul] [m]eu, de şapte ori şi de şapte ori. Sunt pr[af]ul de sub sandalele regelui, stăpânul meu. 5-10 Am auzit ceea ce regele a scris robului său: «pregăteşte-mi forţele împotri[va] lui Yawa». Ceea ce regele a poruncit, am dus la îndeplinire cu mare bucurie. 11-20 Mai mult, din cauza depărtării oştilor regelui, stăpânul meu, de mine, conducătorul din Sidon nu-mi permite nici mie nici oamenilor mei să intre în ţară şi să aducă lemn sau apă de băut. A ucis un om şi l-a pr[ins] pe altul. 21-29 [...] Fie regele să ia cunoştinţă de robul său".[1195]

Faraonul îl avertizase deci pe Abi-Milku din Tyr să fie atent faţă de *Yawa* sau *Ya-we*. J. de Moore consideră că Iawe este fie conducătorul unui grup inamic fie este un nume generic, ca oamenii *şasu-Yhw* din textele egiptene. Pentru că Abi-Milku a avut neplăceri cauzate de bandele de *habiru*, „este foarte tentant să legăm acest «Iawe» de războinicii lui Yahweh".[1196]

Un alt text provine din Ugarit (*KTU* 1)[1197]:

„Fiul meu [să nu fie numit] cu numele *Yw*, o, zeiţă,
[ci *Ym* să-i fie numele]
Deci el a proclamat numele lui Yammu.
[Doamna Athiratu ?] a răspuns
«Pentru susţinerea noastră [ai fost ploclamat],
ai fost proclamat stăpân!
[Iar Taurul Ilu a răspuns?]
Eu, Cel Binevoitor, Ilu Cel Bun,
[te-am luat] în mâini,
şi am proclamat [numele tău].
[Yammu este numele tău],
numele tău este Iubit de I[lu Yammu]".

Dacă în anii '70, J. de Moore considera improbabilă apropierea numelui divin Yw din Ugarit cu cel al lui Iahve, în prezent susţine o opinie mai

---

[1195] EA 154 în William L. Moran (ed./trad.), *The Amarna Letters*, Baltimore, 1992.
[1196] J. de Moore, *The Rise of Yahwism*, p. 126.
[1197] J. de Moore, *The Rise of Yahwism*, p. 164-165.

nuanţată. Având în vedere că cele mai vechi atestări epigrafice ale numelui Iahve în ebraică (sec. 11, dar mai ales 9-8) aveau forma *Yw*, „nu mai putem exclude posibilitatea ca zeul ugaritic *Yw* să fie identic cu Iahve"[1198].

În fine, aşa-zisele atestări ale lui Iahve în numele teoforice din Ugarit şi Ebla nu mai sunt în prezent susţinute.[1199]

8.2. Nomazii şi aniconismul

W.F. Albright spune: „iahvismul este în mod fundamental aniconic şi reprezentările materiale erau străine spiritului său încă de la început"[1200]. Mai nou însă există teza că Iahve era adorat în chipul unui taur.[1201] Totuşi faptul că nu s-au păstrat imagini clare atribuite lui Iahve ar trebui să contribuie la o serioasă rezervă în acest sens. În orice caz, adorarea divinităţii sub chipul unui taur presupune un mediu agricol sau în orice caz unul care depinde de viaţa agricolă.

C. Dohmen caută mai întâi textul iniţial al legii altarului din *Ieş.* 20:23-24, ajungând la אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה־לִּי – *'ĕlōhē kesep̄ wē'lōhē zāhāḇ lō' ta'ăśū lāḵem mizbaḥ 'ădāmā ta'ăśe llī* „să nu vă faceţi dumnezei de argint şi nici dumnezei de aur să nu vă faceţi; să-Mi faci jertfelnic de pământ" (v. 23b-24aα). Observând interdicţia confecţionării statuilor de metal în opoziţie cu altarul de pământ pentru jertfe, Dohmen consideră că poate decela opoziţia între cultul fastuos al sedentarilor agricultori şi ceremoniile sobre, reduse la simple jertfe sângeroase, ale

---

[1198] J. de Moore, *The Rise of Yahwism*, p. 166.
[1199] Henry O. Thompson, „Yahweh (Deity)", în *ABD* vol 6, p. 1012.
[1200] W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 202-203.
[1201] Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg CH/Göttingen, 1987 (OBO 74), p. 95-96. Ea consideră că *Ieş.* 32 ar fi o relatare care iniţial (sec. 8 îdHr.) se referea la adorarea lui Iahve ca un taur, ulterior fiind respinsă şi transformată într-un text care tocmai condamnă o asemenea practică (p. 97). De asemenea Ieroboam 1 ar fi instituit cultul lui Iahve reprezentat ca taur în sanctuarele din Betel şi Dan (p. 99).

nomazilor[1202]. Textul ar păstra „o lege conservatoare cultică"[1203] „şi nu o interdicţie în esenţă a imaginilor", ci a folosirii lor cultice ca expresie a influenţelor străine.[1204]

Teoria lui C. Dohmen este respinsă de alţii[1205], de ex. de E.A. Knauf[1206]. „La fel de neacceptat este teoria că Iahve ar fi fost adorat în patria sa nordvestarabică (madianită) fără imagini". El face referire la templul din Timna (sec. 12-11) şi la reprezentările divine de acolo.[1207] „Interdicţia imaginilor expres formulată este înţeleasă datorită descoperirilor extrabiblice doar în contextul acelor eforturi teologice, care au subliniat unicitatea şi transcendenţa lui Iahve (cf. *Os.* 5:6.15) împotriva oricărui fel de autodeterminare [umană] prin cult".[1208]

8.3. Nomazii şi monolatria

Ernest Renan (1823-1892) considera că pustiul şi-a adus o contribuţie decisivă asupra proto-semiţilor, în sensul că monotonia lui a motivat un cult

---

[1202] Chistoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Frankfurt a M., [2]1987 (BBB 62), p. 238: „Prin aceasta interdicţia de a confecţiona dumnezei din argint şi aur doreşte doar să păstreze formele de cult autentice. Ţinând cont de faptul că întreaga modalitate a cultului cu imagini (mese pentru hrănirea divinităţii etc.) se deosebeşte de cea a nomazilor, care cunoşteau în cultul lor în principal ritualul sângelui vărsat pe piatra sacră, este de la sine înţeles că formularea din *Ieş.* 20:23b prin menţionarea dumnezeilor de argint şi de aur suprinde aspectele vizibile ale diferenţei dintre cultul populaţiei urbane şi al celei nomade".

[1203] *Ibid.*, p. 272. La p. 179 vorbeşte de „o tendinţă conservativă a legii cultice".

[1204] *Ibid.*, p. 178-179.

[1205] H. Niehr, „Götterbilder und Bilderverbot", în M. Oeming / K. Schmid (ed.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich, 2003 (AThANT 82), p. 239-241.

[1206] E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, p. 256: „Derivarea interdicţiei imaginilor de la forme regilioase «nomade» nu poate fi susţinută, pe de o parte pentru că presupunerea unei origini «nomade» a Israelului şi a religiei sale a fost între timp respinsă, iar pe de altă parte pentru că nu există forme religioase «specific nomade»".

[1207] *Ibid.*, p. 256.

[1208] *Ibid.*, p. 258.

simplu, lipsit de imagini, adus unui singur Dumnezeu. „Semitul nomad e un protestant".[1209]

Victor Maag considerând că religia patriarhilor nomazi are la bază o legătură specială a divinității cu închinătorii ei, concretizată în inspirația dată conducătorului de trib, consideră că nomazii nu pot fi decât monolatri.[1210] El chiar trasează originea viziunilor monoteiste de la profeții preexilici (Isaia) şi exilici (Iezechiel), viziuni care se caracterizează prin lipsa unui panteon din jurul din Iahve, în monolatria nomazilor cu religia lor dedicată Dumnezeului patern.[1211]

8.4. Iahve ca nomad

Ba'al (Haddu) este numit păstor (*rā'iyu*) în *Ciclul Rephaim*.[1212] Acest titlu îl va avea şi Iahve (*Ps.* 80:2; 23:1). Mai mult, Iahve apare ca un Dumnezeu mobil - *Deut.* 33:2; *Jud.* 5:4-5; *Avac.* 3:3; *Ps.* 68:8-9; *1Sam.* 1:3; *2Sam.* 15:7.

Fac. 48:15 „Dumnezeul Cel ce m-a călăuzit" [ebr. הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי - *hā'ĕlōhīm hārō'eh 'ōtī* „Dumnezeu cel ce mă păstoreşte"].[1213] C. Westermann

---

[1209] E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, în *Œuvres complètes*, vol. 6, Paris, 1953, pp. 38 ş.u., în special 56 *apud* Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, 1996, p. 23.

[1210] Victor Maag, „Malkût JHWH", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 145-169, p. 156: „Religia nomazilor este o religie a promisiunii"; „evlavia se împlineşte nu în cult, ci în ascultarea față de inspirație şi în încrederea în puterea şi bunătatea divinității". Idem, „Der Hirte Israels", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, p. 135: „Inspirația vine nu de la un panteon, ci doar de la o divinitate". Maag însă atrage atenția că nu e vorba de monoteism, ci doar de focalizarea sentimentului religios pe o singură divinitate (monolatrie). Cf. „Malkût JHWH", p. 159 - vorbeşte de „esența monolatrică a Dumnezeului nomazilor". Şi nomazii vedeau lumea plină de diferite alte divinități sau spirite, însă legătură lor specială era doar cu divinitatea tribului. Dă exemple chiar din VT: terafimii (*Fac.* 31:19ş.u.), podoabele purtate (*Fac.* 24:22.47) care inițial aveau acțiune apotropaică asigurând protecția împotriva duhurilor rele, divinitatea cu care se luptă Iacob la râul Iaboc (*Fac.* 32:23ş.u.) (cf. „Der Hirte Israels", p. 135-138).

[1211] V. Maag, „Malkût JHWH", p. 158-162.

[1212] F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 21.

[1213] G.J. Wenham, *Genesis 16-50*, p. 465.

consideră că inițial concepția lui Dumnezeu ca păstor a fost aplicată în relația cu poporul (*Ps.* 80:2; *Fac.* 49:24), ulterior însă a fost aplicată și indivizilor (*Ps.* 23:1). Faptul că aici această imagine se leagă de un individ, Iacob, ar arăta proveniența mai târzie a textului, care totuși rămâne primul din punctul de vedere al formei final canonice care utilizează această imagine.[1214]

Dumnezeu numit păstor și în *Fac.* 49:24. Totuși textul este mai greu de înțeles. אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל - *'ab̲īr Ya'ăqōb̲ miššām rō'ē 'eb̲en Yiśrā'ēl* a fost tradusă în BibSin „cel puternic al lui Iacob, Cel ce este păstorul și tăria [lit. «piatra»] lui Israel".

Alte texte: *Is.* 40.11; 49:9-13; *Os.* 4:16; *Zah.* 10:8; *Ps.* 23; 77:21; 94:6-7; 100:3.

V. Maag chiar crede că expresia „păstorul lui Israel" (רֹעֵה יִשְׂרָאֵל - *rō'ē Yiśrā'ēl*) funcționa ca un nume al Dumnezeului patern al tribului descendent din Israel, Israel fiind înțeles nu ca poporul sau confederația de triburi de mai târziu, ci ca în forma originală, ca un trib cu eponimul Israel.[1215]

Faptul că Iahve vine din regiunea Sinaiului îl diferențiază de divinitățile regiunilor cultivate, la care adoratorii trebuie să se îndrepte și care sunt legate de o anumită zonă; Iahve apare astfel liber, un „Dumnezeu nomad", asemănător nomazilor din Sinai.[1216]

Totuși M. Köckert neagă evidența legării titlului de nomadism.[1217]

V. Maag îl asociază de fapt nu pe Iahve, ci pe dumnezeul patern cu nomadismul. Vorbește în acest caz de faptul că „Dumnezeul patern nu este

---

[1214] C. Westermann, *Genesis*, vol. 3, p. 214.

[1215] V. Maag, „Der Hirte Israels", p. 121.

[1216] E. Zenger, *Israel am Sinai*, p. 117: „Interpelarea personală a acestui Dumnezeu, care vine la ai săi, îl deosebește de un dumnezeu al zonei cultivate, la care adoratorii trebuie ei să vină, pentru a găsi ajutor în spațiul sacru, sau de un dumnezeu al zonei cultivate a cărui acțiune este legată de țara sa. «Dumnezeul din Sinai» este față de aceștia liber și solidar ca și beduinii din Sinai". Zenger îl numește chiar pe Iahve „Dumnezeu al nomazilor" (p. 117), „Dumnezeu al celor din pustie" (p. 118).

[1217] M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, p. 66. „Faptul că doar epitetul de «păstor» nu indică neapărat o situație specific nomadă, o dovedesc numeroase mărturii mesopotamiene, în care Dumnezeul personal este numit «păstor» și mai ales folosirea ca predicat imnologic al lui Iahve (*Ps.* 80:2; cf. și 23:1ș.u.)".

legat de vreun loc", „merge alături de nomazii săi", „nu locuieşte în vreaun loc sfânt sau sanctuar", „este *deus vagans* şi *deus migrans*".[1218] „Ei [patriarhii] îşi conduceau turmele, le îngrijeau, se străduiau să le păzească şi să le înmulţească. Şi tot aşa îşi închipuiau Dumnezeul: Acesta merge cu ei, ca un păstor cu turmele. Este mereu aproape, nu într-un palat sau templu, nu în cer, ci acolo, unde clanul este: *ʾimmᵉka*. Divinitatea îi conduce ca un păstor la locul pe care îl ştie că va hrăni turmele, pentru a putea ca dintr-un trib să devină «un popor mare». Dumnezeul patern îşi măreşte tribul, îl păzeşte ca «scutul lui Avraam», «spaima lui Isaac», «puternicul lui Iacob», ca un păstor, care intervine cu fervoare împotriva ameninţărilor proprietăţii lui. Aceste divinităţi sunt ele înseşi păstori, după cum li s-a dat şi titulatura de «păstor al lui Israel». [...] Conţinutul respectivului termen arată spre situaţia iniţial nomadă a închinătorilor."[1219] V. Maag consideră însă că în spatele conceptului de revelaţie şi purtare de grijă a Dumnezeului patern pentru tribul lui stă ideea inspiraţiei bătrânilor sau conducătorilor tribali.[1220]

Într-un text din istoria deuteronomistă (*2Reg.* 7:5-7), Iahve pare că refuză conceptul de Templu[1221]:

> *2Reg.* 7:5-7: „[5]Mergi şi spune robului Meu David: Aşa grăieşte Domnul: Tu oare ai să-Mi zideşti casă pentru locuinţa Mea, [6]Când Eu n-am locuit în casă din timpul în care am scos pe fiii lui Israel din Egipt şi până astăzi, ci am trecut din cort în cort? [7]Pe oriunde am umblat cu toţi fiii lui Israel, am spus Eu, oare, măcar o vorbă cuiva din seminţii, căruia i-am încredinţat să păstorească poporul Meu Israel şi am zis Eu oare: Pentru ce nu-Mi faceţi casă de cedru?"

[1218] V. Maag, „Der Hirte Israels", p. 124.

[1219] *Ibid.*, p. 129.

[1220] *Ibid.*, p. 130-131.

[1221] A.A. Anderson, *2 Samuel*, Dallas, 1989 (WBC 11), p. 118: „original v. 5-7 trebuie să fi stipulat că Iahve nu a revendicat niciodată un templu în trecut şi că nu doreşte o asemenea clădire de cedru nici în prezent, probabil implicând chiar faptul că nu ar avea nevoie de ea nici în viitor." p. 120: „V. 6-7 accentuează motivul libertăţii divine nelimitate şi aceasta este descrisă prin contrast evident între cortul sau sanctuarul mobil şi templul somptuos. Istoria chivotului (*1Reg.* 4-6; *2Reg.* 6) arată că orice încercare de a controla chivotul, şi prin aceasta pe Iahve, se termină cu dezastru."

Samuel Nyström a văzut însă iahvismul şi nomadismul ca ceva opuse. Plecând de la ideea că David a fost cel care a politizat credinţa în Iahve, susţinând-o pentru a-şi consolida regatul, iahvismul s-ar fi caracterizat astfel prin ceva distant, tainic şi chiar înspăimântător faţă de om. Nyström vorbeşte de ceva „numinos, iraţional, «demonic»"[1222]. El caracterizează gestul Iaelei de a-l ucide pe Sisera, după ce l-a primit în cort în sensul că „... Iael, femeia beduină, încalcă legea ospitalităţii şi obligaţia protecţiei"[1223]. În conflictul dintre legile nomadismului şi iahvism, „Iael a ajuns într-o coliziune acerbă a datoriilor între porunca specifică pustiului a ospitalităţii şi a obligaţiei asigurării şi partizanatul absolut pentru Iahve. În acest conflict credinţa în Iahve a învins idealul beduin".[1224] În al doilea rând, David este exemplul celei de-a doua transformări. El nu se răzbună pe Nabal, ci îl lasă pe Iahve să o facă. „Iahve se ocupă de problemă: a lui este răzbunarea şi a lui este onoarea. Prin aceasta idealul de vendetă al beduinilor îşi iese din rol, fiind lovit la rădăcină".[1225] În al treilea rând, prin instituţia *ḥerem*-ului, se îngrădeşte practica nomadă a raziilor de pradă. „În mod clar prin חרם religia iahvistă a început procesul de înlăturare a idealului beduin legat de jefuire".[1226]

Totuşi ambele direcţii nu posedă argumente imbatabile. Caracteristicile invocate (divinitatea ca păstor, refuzul templului) sunt mai degrabă aspecte secundare, cu o lungă istorie în spate, care subliniază anumite trăsături, dar care nu ţin neapărat exclusiv de nomadism. Pe de altă parte, opoziţia iahvism-nomadism se bazează pe o înţelegere învechită a nomadismului, plecând de la cel arab.

Mirajul pustiului este prezent şi la profeţi.

1222 Samuel Nyström, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*, Lund, 1946, p. 96.
1223 *Ibid.*, p. 110.
1224 *Ibid.*, p. 110-111.
1225 *Ibid.*, p. 112.
1226 *Ibid.*, p. 115.

Os. 2:16: „Pentru aceasta, iată Eu o voi atrage şi o voi duce în pustiu şi voi vorbi inimii ei".

Perspectiva nu este însă nomadă, ci mai degrabă o revenire la legătura intimă dintre Iahve şi Israel din timpul Exodului.[1227]

8.5. Chivotul sfânt

Trebuie mai întâi făcută diferenţa între: (1) Cortul Sfânt (מִשְׁכָּן - *miškān*) sau Cortul Mărturiei (אֹהֶל מוֹעֵד - *'ōhel mō'ēd*) (2) Cortul din *Ieş.* 33:7-11;[1228] şi (3) chivot (אֲרוֹן - *'ărōn*).

Opinia curentă este că descrierea Cortului Sfânt, aparţinând lui P (sursa sacerdotală - cca 550 î.d.Hr.), este de fapt o retroproiecţie a Templului lui Solomon (3*Reg.* 6-8)[1229] sau cel puţin a cortului lui David (2*Reg.* 6:17)[1230]. Totuşi nu i se pot nega elemente mai vechi.[1231]

[1227] Francis I. Andersen / David Noel Freedman, *Hosea*, Doubleday, New York / London etc., 1980 (AB 24), p. 269: „În v. 16-17 Iahve nu are în vedere altceva decât o *recapitulatio* a exodului, peregrinării şi aşezării".

[1228] Cortul din *Ieş.* 33 e identificat în text cu „cortul mărturiei", care însă încă nu fusese ridicat decât abia în *Ieş.* 40. Este o diferenţă între cortul din *Ieş.* 33 şi cortul mărturiei: descris mai sumar decât P în *Ieş.* 25,31; nu e în centrul taberei (*Num.* 2:17), ci în afară (*Num.* 11:26 ş.u.); în loc de slujitori leviţi (*Num.* 3:5 ş.u.) e slujit de Iosua; Dumnezeu vine periodic şi vorbeşte cu Moise (norul coboară temporar la intrarea cort); nu se menţionează că în el se află arca - cf. Brevard S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Lousville, 1976 ([1]1974), p. 590. A. Kuenen şi J. Wellhausen consideră că *Ieş.* 33:7-11 = E consituie un fragment dintr-o tradiţie veche care nu e legată de contextul capitolului şi care păstrează o idee timpurie a tabernacolului; ulterior această imagine a fost înlocuită cu cea mai elaborată a lui P (B.S. Childs, *Exodus*, p. 590-591); B.S. Childs este de acord: „Sunt deplin de acord cu observaţia criticii literare că pasajul ar reflecta o veche tradiţie a cortului mărturiei paralelă cu relatarea ulterioară sacerdotală [P]" (p. 591). Referitor la *Ieş.* 33:7-11, în tradiţia veche poziţia cortului din afara taberei nu avea sens negativ (*Num.* 11:24) ca mai târziu (*Ieş.* 29:14; *Lev.* 4:12; 13:46; *Num.* 15:35; *Deut.* 23:12); percepţia negativă l-a ajutat pe redactor să integreze pasajul în context: Moise mută cortul în afară din cauza impurităţii taberei (p. 592).

[1229] J. Wellhausen, *Prolegomena der Geschichte Israels*, p. 36: „Fundamentul pentru centralizarea cultului, templul, care în realitate a fost construit abia de Solomon, funcţionează însă şi aici pentru perioada tulbure a peregrinării, care a precedat

Unii au văzut o opoziție între tradiția Cortului și cea a chivotului.[1232] Totuși chivotul trebuie să fi fost de la început asociat unui cort, în care era păstrat.[1233]

Într-un text din Mari (M.6873) (sec. 18) există chiar o paralelă la cortul din pustie.[1234] Cortul este numit *ḫurpatum* sau *qersum*; al doilea termen este înrudit cu ebr. קֶרֶשׁ - *quereš* (*Ieș.* 26:18 ș.u.), iar *ḫurpatum* ar putea să se reflecte în cuvântul עֲרָפֶל - *'ărāpel* (*3Reg.* 8:12), „norul sfânt". „Cu materialul explicat în descrierea cortului din Mari, ar fi premature să excludem acest fel de construcție cu schelet de lemn ca fiind străină Israelului pre-exilic"[1235]. „[...] o ascendența direct a cortului sfânt în cortul din Mari [...] apare [...] în cadrul de *qerašim*. Acestea nu-și au locul în templul lui Solomon, iar *qersu* din Mari sugerează că termenul ebraic se află într-o tradiție veche de construcție a corturilor. [...] Deși textul din Mari e laconic, terminologia tehnică pentru

---

sedentarizării, atât de imperios necesar încât este făcut mobil și este plasat în perioada veche ca și cort al mărturiei. Pentru că de fapt acesta nu este modelul, ci copia templului din Ierusalim". Cf. și p. 39-43. Cortul Sfânt se bazează „pe o ficțiune istorică" (p. 39).

1230 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 436.

1231 H.H. Rowley, *Worship in Ancient Testament*, p. 51: „... întreaga idee a chivotului și a slujbei sale era o proiecție în trecut a templului și a slujbei sale. Totuși, nu putem să ne îndoim de faptul că exista un chivot chiar și în perioada peregrinării, unde oamenii puteau veni în fața lui Dumnezeu". B.S. Childs, *Exodus*, p. 535: „Se pare că ideea unui model al sanctuarului ceresc aparținea vechii tradiții a chivotului înainte să primească forma teologiei ulterioare sacerdotale". Cortul reia modelul templelor din Orientul Apropiat, deci își împropriază o tradiție deja plină de simboluri (p. 539).

1232 B. Luther, *Die Persönlichkeit des Jahwisten*, în E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 135: „Chivotul și cortul se exclud reciproc." Mai spune că arca și cortul au fost unite sub David, ca act politic: David a combinat cultul arcei cu cortul sfânt în Ierusalim pentru a centraliza religia și a supune astfel întregul Israel (p. 135).

1233 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 437 consideră că e imposibil ca Cortul cultual să fie gol sau ca arca să stea sub cerul liber. Cf. și F.M. Cross, *Canaanite Myth*, p. 242-243.

1234 Daniel E. Fleming, „Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary", *VT* 50 (2000), p. 484-498. „[...] documentul arhivei vorbește de un cort ținut în palatal din Mari"; „43 de oameni necesari pentru transportul tuturor ustensilelor se aflau la dispoziția regelui din Mari, dar trebuie să remarcăm faptul că un cort de asemenea proporții nu ar fi putut să servească doar pentru o familie" (p. 488).

1235 *Ibid.*, p. 492.

construirea cortului arată o continuitate remarcabilă cu tradiţia biblică a cortului preoţesc"[1236].

În ceea ce priveşte descrierea chivotului (*Ieş.* 25:10-22; 37:1-9; *Deut.* 10:1.3) şi ea a fost privită ca presupunând Templul lui Solomon.[1237] Unii cercetători au insistat însă pe elemente pre-solomoniene în descrierea cortului.[1238] H.H. Rowley presupune că arca a fost chiar construită de Moise.[1239] Textele descriu de fapt două obiecte: chivotul şi capacul.[1240] Tradiţia din *Deut.* 10:1.3, cea mai veche, cunoaşte doar un chivot de lemn, şi nu unul poleit cu aur ca în *Ieş.* 25 şi 37.[1241] Aceasta ar arăta că iniţial chivotul nu avea capacul de aur cu heruvimi (כַּפֹּרֶת - *kapōret*).

[1236] *Ibid.*, p. 497.

[1237] Templul lui Solomon avea în Sfânta Sfintelor doi heruvimi dispuşi sub forma unui tron. „Abia cu construirea acestui tron a primit Iahve numele de «cel care şade pe heruvimi» (*1Reg.* 4:4; *2Reg.* 6:2; *4Reg.* 19:15; *1Paral.* 13:6; *Ps.* 80:2; 99:1; *Is.* 37:16). Ambele texte, *1Reg.* 4:4 şi *2Reg.* 6:2, care stau în decursul relatării înainte de ridicarea templului lui Solomon, vor să lege titlurile deja de şederea chivotului în Şilo. Totuşi pentru aceasta nu sunt suficiente dovezi. Mai degrabă autorii şi redactorii tradiţiei chivotului (*1Reg.* 4-6; *2Reg.* 6) transpun realităţile contemporane din Ierusalim în perioada veche a Isarelului" – Wolfgang Zwickel, *Der salomonische Tempel*, Mainz am Rhein, 1999 (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), p. 102.

[1238] John I. Durham, *Exodus*, Dallas, 1987 (WBC 3), p. 357: „În timp ce interesul teologic şi liturgic al sursei P în legătură cu chivotul este pe cât de logic pe atât de evident, descrierea din aceste versete nu trebuie privită atât de mult ca o ficţiune. Nu este nici un motiv ca orice referire la chivot în VT să fie îmbinată cu altele din cauza ignorării informaţiei din acel pasaj pentru că ar fi atribuită unei surse «târzii»".

[1239] H.H. Rowley, *Worship in Ancient Testament*, p. 54: vorbind despre arcă, notează că „.... sunt referinţe la ea care fac aproape sigur faptul este tot atât de veche ca şi Moise." În acest sens notează *Num.* 10:33.35 ş.u.; D cunoaşte o tradiţie după care Moise construieşte arca (*Deut.* 10:1.3), aceasta fiind mai veche decât cea a lui P după care arca e făcută de Beţaleel, care nu e menţionat în *Deut.*; D depinde mult de JE, deci se poate presupune că şi JE conţinea o relatare după care Moise a făcut arca, relatare însă pierdută.

[1240] Cornelis Houtman, , *Exodus*, vol. 3: *Chapters 20-40*, Leuven, 2000 (Historical Commentary on the Old Testament), p. 365.

[1241] W. Zwickel, *Der salomonischer Tempel*, p. 105.

Ps. 132:6 presupune căderea în uitare a chivotului şi redescoperirea sa, stând deci în contradicţie cu tradiţia din Dtr (*2Sam.* 6); dar aceasta ar fi tradiţia mai veche.[1242]

S-a discutat şi despre semnificaţia chivotului, propunându-se două ipoteze: (1) Sălaşul lui Iahve[1243]. (2) Procesiune liturgică războinică[1244], fiind numit chiar „palladium de război"[1245].

Vom începe cu a doua ipoteză, susţinută de majoritatea cercetătorilor.

Arca este pusă în legătură cu un obiect numit *'otfe / 'atfa*, folosit de beduinii arabi, datând din perioada preislamică, dar păstrat până relativ recent. Acesta era o şa pentru cămile cu acoperământ deasupra, deci un fel de litieră, împodobită cu pene de struţ. *'Otfe* era purtat pe o cămilă fără pui, care era sacrificată după un an şi înlocuită cu alta. De asemenea obiectul era apanajul şeicului, iar în cazul mutării taberei, putea fi folosit la alegerea locului: unde se oprea cămila cu *'otfe*, acolo se aşeza tabăra. În cazuri de conflicte armate, beduinii aşază în *'otfe* cea mai frumoasă fată din trib şi o trimit alături de războinici, cărora le serveşte ca un stimulent în luptă.[1246] La

---

[1242] F.M. Cross, *Canaanite Myth*, p. 96-97.

[1243] B. Luther, *Die Persönlichkeit des Jahwisten*, p. 135: „Chivotul este locaşul lui Iahve Sabaot, Iahve ca divinitate războinică".

[1244] F.M. Cross, *Canaanite Myth*, p. 94: „Procesiunea cu chivotul marchează mergerea înainte la război a Războinicului Divin şi întoarcerea sa pe scaunul regal"; p. 105: „În aceste fragmente de tradiţii cultice recunoasştem folosirea procesiunii rituale cu chivotul ca mijloc de repunerea în scenă a «istoriei eliberării», a temei Exodului-Cuceririi, pregătitoare pentru sărbătoarea legământului de la anul nou din primăvară".

[1245] F.M. Cross, *Canaanite Myth*, p. 104, 231 („palladim-ul Isarelului în războaiele lui Iahve"). R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, Louisville, 1994, p. 57: „arca (*ᵃrōn*) probabil nu este iniţial un obiect cultic, ci un fel de stindard care garanta prezenţa lui Dumnezeu în război (*Num.* 10:35ş.u.; cf. *1Reg.* 4:3ş.u.; *2Reg.* 11:11; 15:24ş.u.). A devenit prima dată obiect de cult în sanctuarul din Şilo unde a fost păstrat şi apoi mai târziu în templul din Ierusalim, unde a fost văzută ca parte a tronului lui Dumnezeu din Sfânta Sfintelor (*2Reg.* 6; *3Reg.* 8:6ş.u.; *Ps.* 99:5; 132:7), până când teologii deuteronomişti i-au dat o funcţie nouă ca şi ladă pentru documentul legământului, Decalogul (de aici denumirea «arca legământului» din *Deut.* 10:1-5)".

[1246] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, vol. 1, Paris, 1958, p. 24: „Fiecare trib arab are strigătul de luptă şi stindardul propriu. În plus, aduce în luptă o litieră ornată, numită *'aṭfa*, mai nou *merkab* sau *abu-Dhur*. În epoca modernă, e transportată goală, dar

beduinii Rwala *'otfe* se numeşte *abu zhûr al markab* şi reprezintă „strămoşul mobil divinizat".

În Egipt se constată o formă de *'otfe*, numită *maḥmal*. Este o construcţie piramidală cu bază pătrată fixată de o şa pentru femeie sau de o lectică pe spatele unei cămile. Legenda spune că femeia favorită a sultanului as-Salih, numită Šağarat ad-Durr, pentru a se legitima ca regină a efectuat pelerinajul la Mecca într-o lectică purtată de o cămilă. În anii următori, a fost trimisă o lectică goală, care s-a numit *maḥmal*. Lângă vârful piramidei era fixată o casetă de argint, care conţinea două exemplare din Coran sub formă de carte şi respectiv sul. Cămila nu mai putea fi încălecată, nici pusă la tracţiune. La plecare, dar mai ales la sosirea din pelerinaj, era întâmpinată într-o procesiune fastuoasă de războinici şi muzicante.[1247]

înainte cea mai frumoasă fată din trib stătea în ea pentru a-i încuraja pe luptători. Israel avea şi el strigătul său de luptă, *t'rû'ah*, *Num.* 10:5; 31:6; *Ios.* 6:5.20; *Jud.* 7:20-21; *1Reg.* 17:20.52; cf. *Am.* 1:14; 2:2; *Sof.* 1:14.16 etc. Acest strigăt de luptă aparţinea ritualului chivotului legământului, *1Reg.* 4:5; *2Reg.* 6:15, care este *palladium*-ul lui Isarel şi a cărui prezenţa în luptă, *1Reg.* 4:3-11; *2Reg.* 11:11, aminteşte de litiera sacră a arabilor. Triburile din pustie, în taberele sau în marşurile lor, se strângeau poate sub stindarde, *'ôt*, *Num.* 2:2". T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 127: „Mai întâi este *'otfe*, care la unele triburi beduine era folosit până în secolul nostru, un fel de şa pentru cămilă (*howdağ*) cu un coviltir înălţat deasupra, ornat cu pene de struţ. În rest, *'otfe* era gol înăuntru. În căutarea unui nou loc de tabără, era pus în prezenţa tribului pe spatele unei cămile tinere şi nobile. Acolo unde se oprea cămila, comunitatea îşi aşeza noua tabără. Pe lângă cortul şeicului, *'otfe* era un simbol de autoritate, mai ales că funcţiona de asemenea ca un oracol, iar după un an era stropit cu sângele cămilei care l-a purtat, aceasta fiind sacrificată (cf. *Ieş.* 12:7). În situaţii de război deosebit de periculoase, era adus şi *'otfe*, în coviltir stând de data aceasta o fată din trib, care dezgolindu-se şi intonând cântece, îi îndemna pe bărbaţii tribului la luptă. Acest *palladium* de răboi era apărat sau capturat şi în ultimul rând distrus, pentru că nu era permisă o reconstruire a lui. Descrierea face evident faptul că *'otfe* era pentru beduini un sanctuar tribal în care şălăşluia o putere divină, şi căreia îi revenea în special în situaţii limită, când existenţa tribului căreia îi aparţinea era pusă la încercare (migraţie, luptă), funcţia hotărâtoare de protecţie, oracol şi salvare. În baza obiceiului ca în lupte decisive să fie adusă în coviltirul *'otfe*-ului o fată, forţa divină respectivă trebuie să fi fost iniţial o divinitate feminină".

[1247] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 128. Cf. şi Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, 1995, p. 255.

În fine, un al treilea obiect preislamic, *qubbā*, a fost luat în discuție, prima dată de J. Morgenstern în 1943, de data asta mai degrabă în legătură cu cortul mărturiei. *Qubbā* este un cort din piele roșie în care se păstrau obiecte sacre (bethyle ale zeităților feminine), folosit ulterior în ceremonii de nuntă.[1248] Fiind de sorginte păgână, procesiunea a fost înfierată de Coran (8:35), iar Mahommed a pus-o în *qubbā* pe ʻAiša, soția favorită.[1249]

În baza legăturii dintre cortul mărturiei și arcă, unii au pus *qubbā* în legătură și cu chivotul. „Este evident că *maḥmal* și *ʻotfe* (respectiv *abu-zhûr-al-markab*) din spațiul credințelor islamice populare, precum și *qubbā* ca sanctuar pentru peregrinări și procesiuni au jucat practic același rol în cultul preislamic al bethylelor ca și chivotul legământului din unele texte ale VT. Prin includerea – altfel fictivă – a arcei în peregrinarea prin pustie a israeliților din *Ieș.* 25, 10-17 originea nomadă a sactuarului israelit suprem a fost astfel prelucrată".[1250]

[1248] R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, p. 57: „Ce fel de rol îl aveau obiectele sacre în pustie nu este foarte sigur; se menționează un «cort al întâlnirii» (*ʼōhel mōʻēd*, cf. *Ieș.* 33:7-11; *Num.* 11:16ș.u.24; 12:4ș.u.; *Deut.* 31:14ș.u. și în K[P]), care ar putea proveni din perioada pustiei. El amintește de *qubbe* a arabilor preislamici, un cort mic făcut din piele roșie în care erau purtate imaginile tribale ale divinității. Viziunea tradiției este că acesta nu se află în centrul cultului obișnuit, ci servește doar pentru a oferi oracole ocazionale; oricum, există mărturia unui sanctuar portabil în care Moise, conducătorul comunității, și Iahve se întâlneau". T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 130: „*Qubbā* este denumirea pentru cortul rotund de piele roșie al proto-beduinilor, care în ceremoniile conservatoare de căsătorie și-a găsit utilizarea până în timpurile recente, iar în sec. 7-6 îdHr. a fost încoluit de cortul lung din păr de capră negru al beduinilor timpurii. Într-o formă micșorată acest cort a putut fi folosit de nomazi în perioada preislamică și pentru sactuarul mobil al unor divinități, fiind montat pe o șa sau într-un coviltir specific femeilor. Cea mai veche reprezentare cunoscută a unei femei pe o șa de cămilă provine din perioada persană din Tell Ḥalaf". Se presupune că ar fi vorba de o zeiță. P. 131: „Spre deosebire de obiectele asemănătoare islamice, *qubbā* nu era goală, ci conținea de obicei două bethyle, adică două pietre sacre, care personificau o divinitate. De aceea nu este de mirare că în loc de bethyle în spațiul sirian pot fi întâlnite în coviltir divinități antropomorfe. Cele mai cunoscute sunt sanctuarele mobile ale zeițelor *al-Lāt* und *al-ʻUzzā*. De aceea *qubbā* era sălașul mobil al acestor două divinități, care se bucurau de popularitate".

[1249] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 131-132.

[1250] *Ibid.*, p. 222.

De altfel, *Pešiṭta* traduce אֲרוֹן prin *qbwt'* (ܩܒܘܬܐ), vocalizat în siriaca apuseană *qiḇuṯā'* (ܩܺܒܽܘܬܳܐ) ceea ce înrudeşte cu *qubbā*.[1251] Se pare că de aici provine şi grecescul κιβωτός.[1252]

Compararea chivotului cu *'otfe* se bazează pe următoarele argumente: (1) lemnul de salcâm (acacia – שִׁטָּה – *šiṭṭā*), din care a fost făcut chivotul (*Ieş.* 25:10; 33:7) este tipic pustiului[1253]; (2) chivotul era folosit ca oracol pentru locul de aşezat tabăra (*Num.* 10:33-36), ca şi *'otfe*, Moise jucând rolul preotului unui astfel de oracol; (3) este purtat în război (*1Sam.* 4; *2Sam.* 15:24-29) ca şi *'otfe*,[1254] putând fi şi capturat pentru demoralizare; (5) filistenii au pus darurile de aur într-o lădiţă, a cărui denumire ebraică (אַרְגַּז – *'argaz*) seamănă celei arabe, *riğzah* sau *riğāzat*.[1255]; (6) cele două table de piatră ale Legii seamănă cu bethyl-ele venerate de arabi;[1256] (7) *Ieş.* 38:8 vorbeşte de nişte femei care slujeau (צֹבְאֹת – *ṣōḇ'ōt*) Cortul Sfânt, fiind asociate de aceea cu imaginea personalului feminin (muzicante) care însoţea procesiunea *maḥmal*-ului;[1257] de altfel muzicantele erau prezente la chivot la templul din

---

[1251] Pešiṭta la Peshitta Institute, Leiden - http://cal1.cn.huc.edu/Peshitta.notice.html. Pentru vocalizare - cf. http://www.aifoundations.org/peshitta/peshitta_frames.html [*Evr.* 11:7].

[1252] H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1972, vol. 1, p. 848-849.

[1253] W. Zwickel, *Der salomonische Tempel*, p. 105-106. Cea mai probabilă specie de salcâm ar fi *acacia raddiana*. „Menţionarea lemnului de acacia, care ar fi în întregime credibilă istoric, este cu atât mai mult importantă, cu cât acest tip de lemn nu şi-a găsit nici o întrebuinţare la construcţia templului. Aici se poate găsi un indiciu, că deja în timpul lui Solomon chivotul era un obiect de cult venerabil, care a fost atunci integrat neschimbat în templu" (p. 105). „În orice caz acacia nu este o plantă specifică zonei cultivate, ci se găseşte în ţinuturile secetoase. Aceasta ar putea fi iarăşi un indiciu, că iniţial chivotul a fost confecţionat şi cinstit ca obiect de cult de către nomazii, care îşi păsteau oile în zonele uscate" (p. 106).

[1254] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 222-223.

[1255] Cf. HALOT, s.v. ארגז. T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 224.

[1256] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 224: „E probabil ca iniţial cele două table ale legii să fie două bethyle. Pe baza materialului comparativ arab se poate concepe că aceste două pietre, care personificau două zeiţe sau un zeu şi o zeiţă, care mai târziu au fost iahvizate. Totuşi rămâne puţin probabil ca Iahve împreună cu o zeiţă să fi fost adorat pe atunci într-o *qubbā*".

[1257] *Ibid.*, p. 225.

Ierusalim (*Ps.* 68:25);[1258] (8) presupune de aceea că şi profetesele Miriam şi Debora îndeplineau rolul femeilor din *'otfe*, îndemnând la luptă şi simbolizând ultima redută care trebuie apărată; (9) chivotul era izvor de binecuvântare (*2Sam.* 6:11), fiind adus pentru aceasta în locuinţa oamenilor de vază (*1Sam.* 7:1; *2Sam.* 6:10); David aduce chivotul în Ierusalim tocmai în acest sens (*2Sam.* 6:2.12-19);[1259] (10) *Am.* 5:26: „Şi veţi purta cortul regelui vostru şi piedestalul (coviltirul?) celor două imagini divine ale voastre";[1260] (11) după distrugerea chivotului, nu a fost refăcut, ca şi *'otfe.*[1261]

Originea nomadă a chivotului ar putea fi întărită prin următoarele observaţii. M. Noth consideră chivotul ca fiind „sactuarul de peregrinare din «perioada pustiului»" care ţinea de casa lui Iosif[1262]. W.F. Albright îşi exprimă părerea categorică: „este revoltător să li se refuze [obiectelor cultice] datarea mozaică, din moment ce erau complet străine de practica sedentară canaanită şi din moment ce se ştie că au dăinuit un timp după cucerirea Palestinei"[1263].

[1258] *Ibid.*, p. 226.

[1259] *Ibid.*, p. 225-226: „La aducerea chivotului în oraşul lui David a fost de asemenea exprimată bucuria procesiunii specific nomadă în toată spontaneitatea şi solemnitatea ei".

[1260] Textul este însă emendat (după J. Morgernstern): סִכּוּת este citit ca סֻכָּה „colibă" (cf. şi LXX σκηνή, NIV „shrine"), iar כִּיּוּן este apropiat de מְכוֹן şi tradus prin „bază, fundament", de unde şi „lectică". Apoi trebuie să înţeleagă צַלְמֵיכֶם ca dual (care, într-adevăr, după gramatică, ar avea aceeaşi formă cu cea prezentă). T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 226. Totuşi după Francis I. Andersen / David Noel Freedman, *Amos*, Doubleday, New York / London etc., 1989 (AB 24A), p. 533 identificarea lui כִּיּוּן cu accad. *Kayyamānu* „Saturn" (= zeul ʾEl) „ar fi sigură", iar *Sakkut* este văzut tot ca numele unei divinităţi. „Ambele divinităţi [Sakkuth - Kaiwan], dacă aceasta este interpretarea corectă a numelor, sunt divinităţi astrale şi reprezintă acelaşi corp ceresc - Saturn" (p. 536).

[1261] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 229.

[1262] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, p. 96. „Amficţionia celor 12 triburi l-a recunoscut sub influenţa puternică a «casei lui Iosif» pe Dumnezeul acesteia, Iahve, ca divinitatea legământului şi a preluat în acelaşi timp şi obiectul acestuia de cult cel mai important de până atunci, chivotul, ca un sanctuar amficţionic". La început centrul amficţionic a fost Sichem, apoi Şilo (p. 96).

[1263] W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 203.

Totuşi, oricât de captivante, argumentele nu sunt decisive. J. Maier spune: „Nici unul dintre obiectele menţionate în dese rânduri nu contribuie cu ceva la înţelegerea chivotului din VT, pentru că în plus faţă de distanţa temporală intervine şi o modalitate de transport complet diferită". Beduinii foloseau cămile la transport, pe când la israeliţi chivotul era transportat de oameni sau, pe distanţe mari, în car tras de animale[1264].

Şi T. Staubli, deşi pare sedus de originea nomadă, concluzionează că elementul nomad, deşi prezent în societatea de atunci, nu trebuie văzut ca singurul. „Pentru că şi persoanele urbane au obiecte de cult mobile, pe care le iau cu ei în luptă [...] chivotul [...] nu este limitat doar la grupele nomade"; „[...] aici nu este un simbol pur nomad, ci chivotul era simbolul cultic al unei societăţi acfale, segmentare, rurale şi polimorfe din Palestina în EBR şi EF, care prezenta şi aspecte nomade".[1265]

Indiferent dacă provenind din mediul nomad sau nu, chivotul pare pus în legătură cu Šilo. F. Schicklberger discută despre chivot exclusiv pe temeiuri literare. Odată adus în Ierusalim, chivotul a pierdut din importanţa teologică de până atunci în contrapondere cu dezvoltarea în sec. 8-7 a teologiei Sionului.[1266] F. Schicklberger presupune că relatările despre chivot (*1Sam.* 4:1 – 6:14.16) au fost influenţate de refugiaţi din Regatul nordic, care găsind în Ierusalim chivotul adus din vechiul sanctuar din Şilo au readus în atenţia teologică importanţa acestuia. Aceasta s-a întâmplat în timpul lui Iezechia sau Manase.[1267]

1264 Johann Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin, 1965 (BZAW 93), p. 41.

1265 T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 223.

1266 Franz Schicklberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschafliche und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Würzburg, 1973 (FzB 7), p. 222-223.

1267 *Ibid.*, p. 225-226. Menţionarea filistenilor din relatarea chivotului o leagă de evenimente istorice din timpul lui Iezechia (p. 227-233), anume „Oraşele lui, pe care le-am jefuit, i le-am confiscat ţării sale şi i le-am dat lui Mitinti, regele din Aşdod, lui Padi, regele din Ekron, lui Şillibel, regele din Gaza, micşorându-i astfel ţara" (Daniel David Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. 2, *From Sangon to the End*, Chicago, 1927, p. 119-121 § 240).

Totuşi şi aici există oponenţi. Pentru G. Ahlström, chivotul e de origine ghibeonită, un clan edomit, şi nu are nici o legătură cu Şilo[1268]. Astfel Ahlström vede în mutarea chivotului din Chiriat-Iearim, oraş ghibeonit (*Ios.* 9:17), preluarea acestuia din locul său de origine, iar jertfa lui Solomon din Ghibeon (*3Reg.* 3:4) o recunoaştere a vechiului sanctuar.[1269]

Revenind la semnificaţia chivotului, după prima ipoteză ar însemna un obiect în care se sălăşluieşte divinitatea. Dacă descrierea din *3Reg.* 6:23-28 corespunde cu descrierea unui tron modelat ca doi heruvimi înaripaţi, iar după *3Reg.* 8:1-11, chivotul a fost adus „sub aripile heruvimilor" (אֶל־תַּחַת כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים - *'el taḥat kap̄nē hakkᵉrūḇīm*) (v. 6), atunci chivotul a fost aşezat sub tronul divin. După paralele din Egipt, „chiar şi arca ar trebui interpretată ca piedestalul transporatbil al divinităţii întronizate"[1270]. Provenind din nord, divinitatea căreia i-ar fi fost iniţial închinat ar fi fost 'El.[1271] Ulterior, integrat tronului divin, chivotul a fost interpretat ca postament pentru picioare (הֲדֹם רַגְלַיִם - *hădōm raglaym* - *1Paral.* 28:2; *Ps.* 99:5; 132:7).

[1268] G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 419. „Faptul că relatarea despre Ghedeon-Abimelec nu conţine nici un cuvânt despre arcă şi nu spune nimic despre importanţa cetăţii Şilo arată cât de artificială este prezentarea deuteronomistică a religiei lui Israel" (p. 384 n. 1). „Rolul lui Şilo ca locul de şedere a sanctuarului arcei este o tradiţie secundară creată ca un *hieros logos* pentru a uni chivotul cu Şilo" (p. 390).

[1269] *Ibid.*, p. 472: „Arca din cetatea ghibeonită Chiriat-Iearim ar fi fost mutată în noua capitală, pentru că acesta este unul dintre scopurile din cap. 6. Se pare că tradiţia despre vizita lui Solomon la marele sanctuar din Ghibeon era iniţial legat din punct de vedere istoric cu chivotul, dar această conexiune a fost întreruptă în relatarea actuală; istoria arcei a fost combinată cu promisiunea dinastiei făcută lui David, o dinastie care nu avea nici o relaţie de sânge cu familia lui Saul. Despre această problemă se vorbeşte în *2Reg.* 6:20-23. David, ca rege-preot, este văzut conducând procesiunea chivotului în Ierusalim expunându-se (într-un dans orgiastic?) către femeile din Ierusalim".

[1270] W. Zwickel, *Der salomonische Tempel*, p. 106. „Arca nu reprezintă de aceea tronul, cum s-a crezut mai înainte, ci doar postamentul mobil pentru tron".

[1271] *Ibid.*, p. 107.

8.6. Paştele

J. Wellhausen, considerând că israeliţii au fost iniţial nomazi, care apoi au învăţat agricultura de la canaaniţi şi odată cu aceasta şi sărbătorile agricole, vede în Paşte singura sărbătoare de provenienţă pastorală. De aceea ea ar fi fost pusă în contextul Exodului ca fiind sărbătoare care trebuia celebrată în pustiu[1272] (cf. *Ieş.* 5:1). Paştele a fost apoi uitat, nefiind de exemplu menţionat în Cartea Legământului (*Ieş.* 20:22 – 23), ea păstrându-se doar în Iuda, unde pastoralismul şi-a păstrat imporanţa. Abia după căderea Samariei, când Iuda rămâne singur, Paştele redobândeşte semnificaţie. După *4Reg.* 23:21 ş.u. în timpul lui Iosia este serbat pentru prima oară din vremea judecătorilor.[1273]

După R. de Vaux: „... Paştele ar părea un rit al păstorilor. E un sacrificiu al nomazilor sau al semi-nomazilor, fiind dintre toate ritualul israelit care se apropie cel mai mult de jertfele vechilor arabi: fără intervenţia preotului, fără legătură cu altarul, importanţa acordată ritului sângelui. Este sacrificiul unui animal tânăr primăvara pentru a obţine fecunditatea şi prosperitatea turmei. Sângele pus pe uşorii porţii, iniţial pe stâlpii cortului, trebuia să înlăture puterile malefice, pe *mašḥît* [מַשְׁחִית], Distrugătorul, a cărui menţionare este păstrată în tradiţia iahvistă, *Ieş.* 12:23, şi se regăseşte probabil, deformat, în tradiţia sacerdotală, *Ieş.* 12:13. E o sărbătoare care poate marca, după cum s-a propus, plecarea pentru transhumanţa de primăvară, dar care nu se explică suficient doar prin ea însăşi: este, la modul mai general, o ofrandă pentru binele turmei, după cum era vechea sărbătoare arabă Radjab, primă lună a primăverii. Celelalte detalii ale Paştelui accentuează acest caracter al sărbătorii nomazilor: jertfa e mâncată friptă în foc, fără să fie nevoie de uneltele bucătăriei, e mâncată cu pâine nedospită, cum este până astăzi pâinea beduinilor şi cu ierburi amare, care nu sunt legumele cultivate în grădină, ci plantele deşertului pe care beduinii ştiu să le

---

[1272] J. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 88-89.
[1273] *Ibid.*, p. 88-89.

aleagă pentru a-şi asezona hrana frugală. Persoanele mănâncă având şoldurile încinse şi cu sandalele în picioare, ca pentru un marş îndelungat, ţinând în mâini toiagul de păstor".[1274]

H. Haag consideră Paştele ca fiind preisraelit. De altfel, după el, chiar textele biblice prezintă Paştele ca ceva cunoscut deja (cf. *Ieş*. 12:21, unde nu se oferă detalii despre sărbătoare, ca fiind deja familiară).[1275] Împotriva originii nomade s-a ridicat J. Segal.[1276]

8.7. Ritualul ţapului ispăşitor

Ziua Ispăşirii menţionează printre altele un ritual dublu: preotul arunca sorţii pe doi ţapi, unul pentru Iahve (לַיהוה - *la-Yhwh*) şi celălalt pentru Azazel (לַעֲזָאזֵל - *la'ăzā'zel*) (*Lev*. 16:8.10.26).[1277] Dacă cel peste care căzuse sorţul lui Iahve era jertfit pentru păcate, cel pentru Azazel era trimis cu un om în pustie, după ce prin punerea mâinilor asupra sa se rosteau păcatele poporului. Astfel, ţapul „duce cu sine toate nelegiuirile în pustiu" (v. 22).

L. Rost are o teorie interesantă pentru tema nomadismului despre acest ritual. Observând inconfundabila redactare preoţească, Rost crede că în spate s-ar afla un ritual mult mai vechi, de origine nomadă. Acest ritual era serbat deloc întâmplător pe 10 tişri, alegerea ţapului prin sorţi corespunzând întocmai alegerii mielului pentru Paşti pe 10 nisan (cf. *Ieş*. 12:3).

Dacă ritualul jertfirii mielului pascal deschidea migrarea de primăvară spre păşunile de vară din interiorul zonei cultivate, ritualul ţapului deschidea

---

[1274] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, Paris, 1960, vol. 2, p. 389-390.

[1275] Herbert Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart, 1971 (SBS 49), p. 43.

[1276] J.B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, London, 1963 – [*neconsultată*].

[1277] LXX evită numele lui Azazel, traducând în loc prin τῷ ἀποπομπαίῳ (v. 8), (κλῆρος) τοῦ ἀποπομπαίου şi εἰς τὴν ἀποπομπήν (v. 10), εἰς ἄφεσιν (v. 26) – „pentru cel izgonit" (v. 8.10) „pentru a fi izgonit (v. 26) (trad. de Eugen Munteanu în Cristian Bădiliţă / Francisca Băltăceanu / Monica Broşteanu / Dan Sluşanschi (coord.), *Septuaginta*, vol. 1: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, Polirom, Iaşi, 2004, p. 373-374).

migrarea de toamnă, spre păşunile de iarnă din deşert (stepă). Mielul pascal era jertfit pentru potolirea Distrugătorului, un demon responsabil de moartea mieilor şi iezilor din turmă, pentru a conferi turmei protecţie în drumul specific trasnhumanţei (chiar frugalitatea şi îmbrăcămintea participanţilor la cina pascală sugerea acest lucru). Ţapul era trimis demonului deşertului, Azazel, pentru a-l îmbuna şi a feri turma de nonorociri.[1278]

Trebuie însă observat că ipoteza nomadă este doar una dintre altele care încearcă să explice originea şi semnificaţia ritualului ţapului ispăşitor. B. Janowski vorbeşte de trei modele de ipoteze pentru aceasta: modelul nomad, modelul egiptean şi modelul sud-anatolian - nord-sirian, ultimul fiind însă cotat ca cel mai plauzibil. Astfel, ritul ar fi unul de îndepărtare a mâniei divine („elimination rite") prezent şi la huriţii şi hitiţii din zona Kizzuwatna în SE Anatoliei.[1279] I. Zatelli găseşte chiar o paralelă interesantă în Ebla în doă texte din 2400-2300 î.d.Hr.: mauzoleul lui NE-naš era purificat prin trimiterea unei capre în stepa din Alini cu un lanţ de argint de gât.[1280] Alţii chiar încearcă să-i găsească o origine târzie, inspirată doar din scriptura vechi-testamentară.[1281]

8.8. Anul sabatic

O altă lege cultică a fost citată în legătură cu moştenirea nomadă a Isarelului: legea anului sabatic (*Ieş.* 23:10-11; *Lev.* 25:2 ş.u.): „Şase ani să semeni ţarina ta şi să aduni roadele ei, iar în al şaptelea, las-o să se

---

[1278] Leonhard Rost, „Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender", în: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, p. 107-108.
[1279] B. Janowski, art. „Azazel", în: *DDD*, p. 129-130.
[1280] Ida Zatelli, „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of two Eblaite Texts", VT 48 (1998), p. 257.
[1281] Calum Carmichael, „The Origin of the Scapegoat Ritual", VT 50 (2000), p. 170, 172-174 - invocând *Jubilee* 34:18, el consideră că ritualul are la bază episodul din *Fac.* 37, în care fraţii lui Iosif maschează vinderea fratelui lor, Iosif, prin îmbibarea hainei sale în sângele unui ţap şi prin inventarea uciderii acestuia de către un animal de pradă.

odihnească; şi se vor hrăni săracii poporului tău, iar rămăşiţele le vor mânca fiarele câmpului. Aşa să faci şi cu via ta şi cu măslinii tăi."

A. Alt a considerat legea anului sabatic ca reflectând „o perioadă în care agricultura era încă o ramură economică alături de creşterea vitelor". Prin aceasta agricultura se dovedeşte a fi încă o practică secundară la care se poate renunţa pe o anumită perioadă de timp. După cei 7 ani se face posibil un alt început: sunt iertate datoriile acumulate în anii de muncă agricolă, iar clanul îşi redistribuie loturile de pământ membrilor.[1282]

8.9. Concluzii

Câteva concluzii se impun.

(1) Iahve nu prezintă trăsături nomade clare. Dacă acestea au existat cândva, ele au devenit foarte estompate.

(2) Nu se poate vorbi de rădăcina nomadă a monolatriei.

(3) Nu se poate face caz nici de originea nomadă a aniconismului.

(4) Foarte probabilă este însă originea străină a numelui Iahve (*Yahweh*). În acest sens, israeliţii au preluat numele cel mai probabil de la madiniţii din NV Arabiei, cu care, cel puţin o parte, au fost în contact şi care în mod cert erau nomazi. Se poate deci spune că iniţial Iahve a fost o divinitate a nomazilor.

Desigur că adoptarea numelui unei divinităţi presupune mai mult decât învăţarea unui nou apelativ; determină adoptarea unor obiceiuri, practici cultice etc. Unele elemente nomade par să se fi păstrat (ex. chivotul sfânt, Paştile).

[1282] A. Alt, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", p. 150-151.

9. SURSE LITERARE NOMADE

9.1. O sursă literară nomadă în Pentateuh?

Este binecunoscută dezvoltarea în Germania a studiilor despre constituirea Pentateuhului. În 1711 pastorul Henning Bernhard Witter din Hildesheim a fost primul care a vorbit de două surse în *Facere*, iar în 1753, lucrând independent, medicul francez Jean Astruc recunoaşte tot două surse. În 1798 Karl David Ilgen ia în considerare existenţa a trei surse în *Facere-Ieşire*, ca în 1805 prin contribuţia lui de Wette să se ajungă la recunoaşterea a patru documente în Pentateuh (aşa numita ipoteză veche a documentelor).

Între 1830-1880 aprofundarea ipotezei de către Reuss, Graf şi Kuenen l-au ajutat pe Julius Wellhausen să formuleze o corecţie a vechii ipoteze (aşa numita ipoteză nouă a documentelor): documentul sacerdotal (P), considerat până atunci cel mai vechi, trece drept cel mai nou.

Teoria a fost amplu argumentată şi dezbătută, atrăgând ataşamentul majorităţii cercetătorilor vechi-testamentari occidentali. În 1912 Rudolf Smend[1283] consideră că sunt de fapt cinci surse: J^1, J^2, E, P şi D.[1284]

Otto Eißfeldt, în 1965, a numit aceasta „cea mai nouă ipoteză a documentelor" (germ. „neueste Urkundenhypothese"[1285]), folosind pentru J^1 sigla L („sursa laică" - germ. „Laienquelle"), iar pentru J^2 sigla J (obişnuită pentru Iahvist). O. Eißfeld îşi motivează denumirea de sursă laică prin contrapondere cu P, sursa dominată de tendinţe clericale.[1286] Eißfeldt

[1283] Rudolf Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912 – *neconsultată*.
[1284] Cf. Cees Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen, 1994, p. 144.
[1285] Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, ³1964 (NTG), p. 223-224.
[1286] *Ibid.*, p. 224.

consideră L ca fiind cea mai veche sursă, datând din timpul lui David şi Solomon (aprox. 1000-930), J din jurul anului 850, iar E din 800-750.

În aceeaşi direcţie, Morgenstern[1287] a numit sursa K, considerând-o de origine chenită şi datând-o în jurul anului 899 î.d.Hr., iar Pfeiffer[1288] a numit-o S, punându-i originea în Seir sau în Sudul Palestinei în sec. 10 î.d.Hr. C.A. Simpson[1289] a păstrat denumirea lui Smend, J^1.

Eißfeld îi atribuie lui L următoarele fragmente: *Fac.* 2:4b – 3:24*; 4:1.17a.18-24; 6:1-4; 9:21-27; 11:1-9; 12:1-4a*.6-8; 13:2.5.7-11a.12bβ-18; 18 – 19; 25:1-6.11b.21-26a.29-34; 26:1-2a.3a.6-23.25b-33; 29:1 – 30:24*.25-43*; 31:1.3.19-54*; 32:24b-33; 33:18-19*; 34; 35:5.21-22bα; 36:2b-5*.9-39*; 38; 49:1*.2-7; *Ieş.* 1 – 2*; 3:21-22; 4:1-9.19-26.30b-31a; 7:15b.17b*.20aβb; 12:21-27.33-39; 13:3-16*.20; 14*; 15:20-27; 16*; 17:1a.8-16; 19:2-25*; 24:1-2.9-11.13a.14-15a; 32:17-18.25-29; 33:3b-4; 34:10-13*; *Num.* 10:29-36*; 11:1-3.4-35*; 12*; 13 – 14*; 20:1-13*.14-21*; 21:1-3.10-35*; 25:1-5*; 32*.[1290]

„Se pare că filonul L din istoria primorială îi reprezintă pe primii oameni ca nomazi, în timp ce J şi P îi arată în mod clar ca agricultori. Arborele genealogic al cainiţilor aparţinând lui L (4:1.17a.18-22) îi enumeră în v. 21-22 pe strămoşii celor trei grupări nomade: Iabal, părintele crescătorilor de vite, Iubal, părintele muzicanţilor, Tubal-Cain, părintele metalurgilor; el are în vedere deci doar nomazi şi nu cunoaşte alţi oameni. Cu aceasta corespunde şi faptul că relatarea aparţinând tot lui L, despre zidirea turnului [din Babel] din 11:2 începe cu cuvintele «pe când peregrinau ei în est», prezentând umanitatea care forma pe atunci un tot unitar (11:1) ca o grupă migratoare de nomazi. Este de la sine înţeles că în Israel, care a devenit dintr-un popor nomad un popor agricol, acest sistem istoric care îi pune pe nomazi

---

[1287] Morgenstern, „The Oldest Document of the Hexateuch", *HUCA* 4 (1927), p. 1-138 – *neconsultată.*

[1288] Pfeiffer, „A Non-Israelitic Source of the Book Genesis", *ZAW* 48 (1930), p. 66-73 – *neconsultată.*

[1289] Cuthbert Aikman Simpson, *The Early Tradition of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, Oxford, 1948 – *neconsultată.*

[1290] O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 258.

la început trebuie să fie mai vechi decât cel care îi prezintă pe primii oameni ca agricultori"[1291].

O altă trăsătură ar fi trăsăturile antropomorfice ale lui Dumnezeu.

G. Fohrer este cel care foloseşte chiar denumirea de sursă nomadă (N).[1292] În legătură cu N, o consideră ca fiind cea care se bazează pe cele mai vechi tradiţii, transmise oral înainte de împărţirea regatului lui Solomon, pe când J şi E au folosit un complex secundar de tradiţii, fixat deja probabil în scris după Solomon.[1293] Totuşi, deşi se bazează pe cele mai vechi tradiţii, N a apărut după J, ca „o reacţie din partea cercurilor nomade conservatoare la entuziasmul arătat de J faţă de zona cultivată", fiind scrisă după J, dar înainte de E, în jurul anului 800 î.d.Hr.[1294]

9.2. Textul etiologic Fac. 4:1-16

> „[2]*Apoi a mai născut pe Abel, fratele lui Cain. Abel a fost păstor de oi* [רֹעֵה צֹאן – *rō'ē ṣō'n*], *iar Cain lucrător de pământ* [עֹבֵד אֲדָמָה – *'ōḇēd 'ădāmā*]. [3]*Dar după un timp, Cain a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului.* [4]*Şi a adus şi Abel din cele întâi-născute ale oilor sale şi din grăsimea lor. Şi a căutat Domnul spre Abel şi spre darurile lui,* [5]*Iar spre Cain şi spre darurile lui n-a căutat. Şi s-a întristat Cain tare şi faţa lui era posomorâtă. [...]* [10]*Şi a zis Domnul: "Ce ai făcut? Glasul sângelui fratelui tău strigă către Mine din pământ.* [11]*Şi acum eşti blestemat de pământul care şi-a deschis gura sa, ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta.* [12]*Când vei lucra pământul, acesta nu-şi va mai da roadele sale ţie; zbuciumat şi fugar* [נָע וָנָד – *nā' wānād*] *vei fi tu pe pământ".* [13]*Şi a zis Cain către Domnul Dumnezeu: "Pedeapsa mea este mai mare decât aş putea-o purta.* [14]*De mă izgoneşti* [גֵּרַשְׁתָּ – *gēraštā*] *acum din pământul acesta, mă voi ascunde de la faţa Ta şi voi fi zbuciumat şi fugar* [נָע וָנָד – *nā' wānād*] *pe pământ, şi oricine mă*

[1291] *Ibid.*, p. 258-259.

[1292] Georg Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, [11]1969, p. 122.

[1293] *Ibid.*, p. 142.

[1294] *Ibid.*, p. 179. El consideră evident faptul că N a cunoscut istoria primordială aşa cum o prezintă J.

va întâlni, mă va ucide". [15]Şi i-a zis Domnul Dumnezeu: "Nu aşa, ci tot cel ce va ucide pe Cain înşeptit se va pedepsi". Şi a pus Domnul Dumnezeu semn lui Cain, ca tot cel care îl va întâlni să nu-l omoare. [16]Şi s-a dus Cain de la faţa lui Dumnezeu şi a locuit în ţinutul Nod, la răsărit de Eden." (BibSin)

Mai întâi, s-a observat că *Fac.* 4:1-16a constituie o pericopă unitară, care însă nu se încadrează bine în context. Wellhausen presupune că iniţial capitolele 2-4 au existat fără această pericopă. Ea ar fi apărut ulterior, folosind motive din 4:17 ş.u. De exemplu, în 4:1-16 Cain apare la început ca un agricultor, care a fost alungat în pustie, ducând o viaţă nomadă pentru totdeauna, în timp ce în 4:17-24 Cain este primul fondator de oraşe şi părintele culturii sedentare.[1295] Mai nou J. Van Seters se înscrie pe aceeaşi linie, spunând: „Cain care este un fugar nomad expulzat din pământul cultivat nu mai seamănă cu un fondator de oraşe".[1296]

Wellhausen mai arată că prin Cain sunt simbolizaţi cheniţii, tribul nomad care locuia în deşertul din S Iudeii.[1297]

Numele Cain se mai găseşte în *Num.* 24:22, *Jud.* 4:11 unde este *nomen gentilicum* pentru cheniţi. Ca nume de loc în Ios 15:57. La 2Sam 21:16 are sensul de „suliţă" (la fel şi în alte limbi semitice); în alte limbi semitice (nabateană, inscripţii sinaitice) *qain* înseamnă „fierar" sau „metalurgist". Numele Cainan (Gen 5:9-14) şi Tubal-Cain (Gen 4:22 bis) sunt puse în legătură cu metalurgia.[1298] Plecând de la etimologie, s-a considerat că tribul cheniţilor era un trib de fierari rătăcitori. În acest caz, textul din *Fac.* 4:1-16a ar explica originea nomadismului cheniţilor (etiologie nomadă).

Budde acceptă explicaţia lui Wellhausen; însă după el şi *Fac.* 4:17ş.u. constituie o sagă cu caracter nomad, mai veche, pe când 4:2-16 este o sagă

[1295] Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, [3]1899, p. 8.
[1296] John Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, 1992, p. 135.
[1297] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, p. 9.
[1298] Claus Westermann, *Genesis*, vol. 1: *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, [3]1983 (BK.AT I/1), p. 394.

mai nouă, care se bazează pe opoziţia între teren cultivat şi pustiu.[1299] După el, Stade vede în semnul lui Cain semnul tribului cheniţilor. După Westermann, Stade are avantajul faţă de teoria lui Budde, că nu mai prezintă relatarea ca pe o construcţie fantezistă, ci ca pe o etiologie etnică, în care se înfăţişează starea reală dintre triburi. Cercetătorii ulteriori au mers pe această direcţie, prezentă deja la Wellhausen.[1300]

S-a impus astfel ideea că etiologia din *Fac.* 4:1-16 explică nomadismul cheniţilor. Dar C. Westermann arată că este doar „una dintre posibilităţile de interpretare pentru movitul fraţilor rivali, nu însă şi singura".[1301] Într-adevăr Cain nu devine „zbuciumat şi fugar" doar pentru pământul cultivat, ci pentru întreg pământul, deci inclusiv şi pentru pustiu.[1302] Seebass nu crede de aceea că נָע וָנָד - *nāʿ wānād* „zbuciumat şi fugar" ar putea reprezenta viaţa nomadă, pentru că nu constituie caracteristici legate exclusiv de nomadism.[1303] Nici Ruppert nu consideră că formula se potriveşte unui nomad, ci mai degrabă situaţiei străinului (גֵּר - *gēr*).[1304]

Pe de altă parte, dacă nu se discută doar starea lui Cain luată singular, ci şi relaţia dintre Cain şi Abel, pare mai convingător că Abel ar reprezenta pastoralismul (רֹעֵה צֹאן - *rōʿē ṣōʾn* „păstor"), iar Cain viaţa sedentară (עֹבֵד אֲדָמָה - *ʿōḇēd ʾădāmā* „lucrător de pământ"). În acest sens, după U. Rüterwörden, *Fac.* 4:1-16 provine ca naraţiune din spaţiul canaanit, o formă asemănătoare păstrându-se în istoria lui Philo din Byblos, citat de Eusebiu de Cezareea.[1305] Ambele naraţiuni vorbesc despre conflictul dintre un frate

---

[1299] *Ibid.*, p. 386.
[1300] *Ibid.*, p. 386.
[1301] *Ibid.*, p. 390.
[1302] Horst Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 156-157.
[1303] *Ibid.*, p. 157.
[1304] Lothar Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1: Gen 1,1-11,26*, Würzburg, 1992 (FzB 70), p. 205.
[1305] *Praeparatio evangelica*, 1:10 în *PG* 21, 77B-80A.

sedentar (Cain / Hypsouranios) şi altul non-sedentar (Abel / Ousoos).[1306] Este foarte posibil ca pentru cititorul/ascultătorul israelit să fi existat asocierea, datorată modului de viaţă descris, dintre Abel şi patriarhi pe de o parte şi dintre Cain şi canaaniţi pe de altă parte.[1307] Şi după L. Ruppert Abel este păstor, deci nomad sau semi-nomad, pe când Cain este cultivator al pământului, continuând munca tatălui său, Adam (cf. *Fac.* 3:17.23).[1308]

Se pune problema în ce măsură ocupaţiile lui Cain şi Abel sunt primordiale sau, după J. Van Seters, mai degrabă tipice.[1309] Oricum, atât Van Seters[1310] cât şi L. Ruppert[1311] neagă că ar fi vorba de o rivalitate între ocupaţii, pe când A. Soggin o afirmă.[1312] După Ruppert, naraţiunea făcea iniţial parte din contextul tribal, însă un redactor ulterior i-a impregnat caractere primordiale.[1313]

Se pare deci că mai sigură ar fi înţelegerea textului nu ca oglindind opoziţia nomad-sedentar sau păstor-sedentar, ci ca încercând să explice de ce cheniţii sunt rătăcitori (nu neapărat nomazi). Starea lor este văzută ca fiind efectul blestemului din timpurile primordiale, când părintele cheniţilor, Cain, s-a făcut ucigaşul fratelui său.

[1306] Udo Rüterswörden, „Kanaanäisch-städtische Mythologie im Werk des Jahwisten. Eine Notiz zu Gen 4", BN 1 (1976), p. 21-22. Totuşi el recunoaşte că noţiunile „sedentar" şi „non-sedentar" sunt destul de largi şi lipsesc în text; prin ele însă Abel ca păstor e pus în legătură cu Ousoos, care se îmbrăca în piei de animale, iar Cain care lucra pământul e pus în legătură cu Hypsouranios, care a clădit primele case.

[1307] L. Ruppert, *Genesis*, vol. 1, p. 193.

[1308] *Ibid.*, p. 192.

[1309] J. Van Seters, *Prologue to History*, p. 136.

[1310] *Ibid.*, p. 137.

[1311] L. Ruppert, *Genesis*, vol. 1, p. 193.

[1312] J. Alberto Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997, p. 99.

[1313] L. Ruppert, *Genesis*, vol. 1, p. 208 – naraţiunea dă impresi că şi alţi oameni locuiau atunci pe pământ (*Fac.* 4:14bβ), fapt normal dacă naraţiunea nu era iniţial legată de istoria primordială; p. 211 – ţara Nod este pusă într-un est îndepărtat, deşi cheniţii locuiau în sudul Palestinei.

9.3. Textul etiologic Fac. 4:19-22

Fac. 4:19-22: „[17]*După aceea a cunoscut Cain pe femeia sa şi ea, zămislind, a născut pe Enoh. Apoi a zidit Cain o cetate şi a numit-o, după numele fiului său, Enoh.* [18]*Iar lui Enoh i s-a născut Irad; lui Irad i s-a născut Maleleil; lui Maleleil i s-a născut Matusal, iar lui Matusal i s-a născut Lameh.* [19]*Lameh şi-a luat două femei: numele uneia era Ada şi numele celeilalte era Sela.* [20]*Ada a născut pe Iabal; acesta a fost tatăl celor ce trăiesc în corturi, la turme* [יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה – *yōšēḇ ’ōhel ūmiqne*]. [21]*Fratele lui se numea Iubal; acesta este tatăl tuturor celor ce cântă din chitară şi din cimpoi* [תֹּפֵשׂ כִּנּוֹר וְעוּגָב – *tōp̄ēś kinnōr w‘‘ūgāḇ*]. [22]*Sela a născut şi ea pe Tubalcain, care a fost făurar de unelte de aramă şi de fier* [לֹטֵשׁ כָּל־חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל – *lōṭēš kol ḥōrēš n‘ḥōšet ūḇarzel*]. *Şi sora lui se chema Noema.* [23]*Şi a zis Lameh către femeile sale: "Ada şi Sela, ascultaţi glasul meu! Femeile lui Lameh, luaţi aminte la cuvintele mele: Am ucis un om pentru rana mea şi un tânăr pentru vânătaia mea.* [24]*Dacă pentru Cain va fi răzbunarea de şapte ori, apoi pentru Lameh de şaptezeci de ori câte şapte!"*" (BibSin)

Acest text face parte din Genealogia cainiţilor (4:17-24), care se leagă de pericopa precedentă (Cain şi Abel – 4:1-16). Această genealogie are foarte probabil o istorie de sine stătătoare, pentru că de exemplu nu se încadrează cu genealogia din *Fac.* 5, fiind practic o altă versiune, mai veche, a acesteia. Se poate observa corespondenţa numelor din cele două genealogii.

Fac. 4:17-24		*Fac.* 5
Adam		Adam
		Šet
		’Enoš
Qain	⟶	Qenan
Ḥanok̲	↘ (Ḥanok̲)	Mahalal’el
‘Irad	⟶	Yered
M^{e}ḥuya’el	↗ (Mahalal’el)	Ḥanok̲
M^{e}tuša’el	⟶	M^{e}tušelaḥ
Lemeḥ	⟶	Lemeḥ

Fac. 4:17-24 nu se încadrează nici cu *Fac.* 6-9, pentru că, spunând de Iabal şi Iubal că sunt „tatăl celor care...” (4:20-21) înseamnă că nu cunoaşte istoria Potopului, după care toţi oamenii afară de familia lui Noe au pierit.[1314]

Luată împreună cu v. 1, pericopa 4:1.17-24 face parte, după C. Westermann, din „genealogii primordiale”[1315]. De la Adam până la eroii civilizatori sunt 7 generaţii.[1316]

Cain zideşte o cetate pe care o numeşte după fiul său, Ḥanok̲ (Enoh) (*Fac.* 4:17). Numele cetăţii nu poate fi însă identificat cu unul cunoscut din istorie. Westermann crede că iniţial în v. 17 Enoh este întemeietorul cetăţii, nu Cain.[1317] Deşi apare şi ca nume de persoană (fiul lui Ruben – *Fac.* 46:9; *Ieş.*

[1314] J. Wellhausen, *Composition des Hexateuch*, p. 10. După el, Lameh şi cei 3 fii, Iabal, Iubal şi Tubalcain sunt analogi lui Noe şi celor 3 fii ai aceluia, Sem, Ham şi Iafet (p. 10). Împotriva separării dintre genealogia cainiţilor şi istoria potopului se situează C. Westermann, care aduce în discuţie un fenomen asemănător în textele babiloniene.

[1315] C. Westermann, *Genesis*, vol. 1, p. 438.

[1316] *Ibid.*, p. 439: „Numărul şapte reprezintă întregul; aceşti şapte desemnează generaţiile timpului primordial”.

[1317] *Ibid.*, vol. 1, p. 444.

6:14; *Num.* 26:5; *1Paral.* 5:3; fiul lui Madian – *Fac.* 25:4; *1Paral.* 1:33), Enoh ar putea fi şi un simbol: de la rădăcina חנך „a iniţia", „a consacra", Ḥanok̠ ar însemna „întemeietorul".[1318] Întemeierea unui oraş e prezentată ca prima descoperire tehnologică. Oricum, chiar dacă totuşi Cain este întemeietorul primei cetăţi, şi nu Enoh, Westermann ţine să sublinieze că textul arată că „întemeierea de cetăţi ţine de cultura sedentară, care are baza în agricultură (Cain este cultivator de pământ)"[1319].

Pe de altă parte s-a observat că în v. 20-22 apar trei categorii profesionale, specifice nomadismului: păstorul, muzicantul şi metalurgul[1320]. Mai mult Lameh dă dovadă în v. 23-24 de acte de vendetă, caracteristice triburilor nomade.

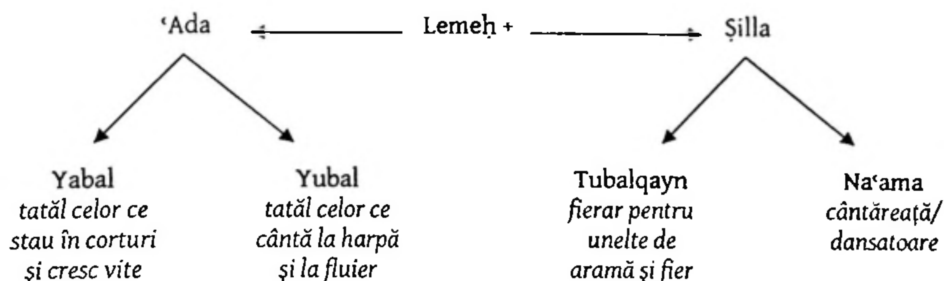
Se creionează astfel două grupe fundamentale ale omenirii: pe de o parte, Cain şi Enoh ca agricultor şi întemeietor de cetăţi aparţin culturii sedentare, pe de altă parte, fiii lui Lameh aparţin nomadismului.

C. Westermann concluzionează: „În prima parte (4:1.[2].17.18) civilizaţia primordială este arătată prin cultivatorul de pământ şi întemeierea de oraşe. În a doua parte (19-24) este pusă în paralel cultura nomadă (20), iar legată de aceasta forma promordială a artei (21) şi a metalurgiei (22). Astfel rezultă un întreg. Se spune astfel că în generaţiile perioadei primordiale au apărut ambele moduri de viaţă principale pentru omenire, cel al cultivatorului de pământ şi cel al nomadului. Traiului sedentar al ţăranului îi aparţine şi întemeierea de cetăţi, iar existenţei nomade îi aparţine arta muzicii instrumentale şi a prelucrării metalelor. Astfel se arată în această genealogie o concepţie a istoriei omenirii, în care cultivarea pământului cu traiul sedentar, care îşi găseşte expresia în întemeierea de cetăţi, are întâietate faţă de nomadism. Pe de altă parte,

[1318] *Ibid.*, p. 444.
[1319] *Ibid.*, p. 444.
[1320] J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, p. 6 *apud* C. Westermann, *Genesis*, vol. 1, p. 448.

nomadismul primeşte o importanţă mare pentru că arta muzicii instrumentale şi metalurgia îi sunt subordonate".[1321]

Este interesant şi faptul că Lameh are două soţii (după textul biblic e primul poligam), una dintre ele, Ada, fiind mama păstorilor locuitori în corturi şi a muzicanţilor, iar cealaltă, Sela (Ţila) fiind mama metalurgilor şi, dacă Naama poate fi pusă în legătură cu נעם „a fi frumos, graţios", a cântăreţelor sau dansatoarelor.[1322]



Un alt fapt interesant este că numele celor trei fii ai lui Lameh: Yabal (יָבָל) şi Yubal (יוּבָל) sunt formate de tip *qāṭāl* şi respectiv *qūṭāl* de la rădăcina *ybl* (יבל). La fel, Tubalqayn este format din *tubal* şi *qayn*, primul fiind format de tip *tuqṭal* tot de la rădăcina *ybl*. S-a observat apoi apropierea între aceste nume şi cel al lui Abel – Hebel (הֶבֶל). Pe de altă parte, a doua parte a numelui Tubalqayn, *qayn* este identic cu numele lui Qain (קַיִן). De asemenea, în genealogia din *Fac.* 5, apare un Qenan (קֵינָן). Cu alte cuvinte, întâlnim în urmaşii lui Lameh dubluri ale fraţilor primordiali Cain şi Abel, în sensul că Abel este dublat de Iabal, Iubal şi parţial al treilea (Tubal-), iar Cain de Tubal-cain.[1323] Această observaţie capătă o importanţă deosebită pentru tema nomadismului. Fiii lui Lameh corespund după cum am văzut mai sus nomazilor, ca deosebiţi de sedentari. Dar prin apropierea numelor de fraţii

[1321] C. Westermann, *Genesis*, vol. 1, p. 440.
[1322] *Ibid.*, p. 448.
[1323] J. Van Seters, *Prologue to History*, p. 135.

Cain şi Abel, fiii lui Lameh (deci nomazii) ar apărea ca oameni primordiali. Poate că iniţial genalogia lui Lameh cu cele două soţii forma o tradiţie separată, de origine nomadă, fiind plasată la începuturile umanităţii.

***

Existenţa unei surse nomade în Pentateuh mi se pare insuficient justificat. Faptul că această sursă este considerată ca bazându-se pe cea mai veche tradiţie, cea nomadă, arată mai degrabă preconcepţiile cercetătorilor, care plecau având deja în fundal înţelegerea nomadismului ca fiind mult mai vechi decât traiul sedentar.

Desigur că tradiţii nomade au existat în Israel. A le identifica însă cu precizie în anumite texte cred că ţine de o speculaţie ştiinţifică. În afară de *Fac.* 4:20-22 nu cred că se pot distinge astfel de surse de provenienţă nomadă.

10. CONCLUZII – NOMADISMUL CA PARADIGMĂ TEOLOGICĂ?

S-a crezut, şi Victor Maag a fost unul dintre reprezentanţii acestei opinii, că nomadismul a însemnat filonul important al religiei Israelului, fiind expresia ei cea mai veche.

Astfel, în opoziţie cu mentalitatea timpului ciclic al sedentarilor, care semăna cu repetabilitatea anotimpurilor, nomazii ar fi prilejuit o înţelegere istorică a existenţei umane, ca mişcare într-o direcţie anume. Chiar eshatologia sau conceptul cheie vetero-testamentar de „ziua lui Iahve" ar proveni din mentalitatea nomadă.[1324]

De asemenea, spre deosebire de ritualismul sedentarilor, care îşi cunoşteau divinitatea doar prin vizitarea templului sau a locului sacru, nomazii l-au perceput pe Dumnezeu mult mai intim legat de existenţa cotidiană. Divinitatea îi însoţea în periplurile specifice, era „cu ei".

Nomazii îl mai percep pe Dumnezeu însoţind sentimentul religios de cel de frică, din cauza manifestărilor divine prin foc, fum, fulgere şi cutremur. Această înţelegere a lui Dumnezeu a generat mai târziu conceptul fundamental de „frică de Dumnezeu" şi asculatare necondiţionată.[1325]

Dumnezeu este pentru nomazi nu creator sau garant al ordinii universului, ci mai degrabă este înţeles ca un conducător de care omul trebuie să asculte. Nomazii îl înţeleg pe Dumnezeu şi ca pe un păstor, ei fiindu-i turma.[1326]

Mai mult, Dumnezeu li se arăta, stabilind cu conducătorul tribului o relaţie specială, bazată pe încrederea în inspiraţia acordată. Conducătorul

---

[1324] V. Maag, „Malkut JHWH", p. 168.
[1325] *Ibid.*, p. 156.
[1326] Idem, „Gottesverständnis des Alten Testaments", p. 265.

devenea un om inspirat, căruia divinitatea îi revela măsurile pe care trebuia să le ia pentru protecţia şi bunăstarea tribului.[1327]

Dumnezeu este perceput de aceea monolatru, pentru că acest caracter inspirat al legăturii cu divinitatea nu putea să se bazeze decât pe legătura strânsă cu o singură divinitate.[1328] Aceasta nu înseamna încă monoteism pur, adică acea excludere categorică a existenţei oricărei alte divinităţi. De fapt universul nomazilor era populat de un număr mare de duhuri şi fiinţe supranaturale, unele bune, altele malefice. Însă fiecare trib nu se încredinţa decât unui singur dumnezeu, după cum aveau un singur conducător.

Denumirea lui Dumnezeu ca tată se bazează pe această relaţie singulară cu Dumnezeu tribului, înţeles şi ca Dumnezeu patern, sau mai exact Dumnezeul părinţilor.

Spre deosebire de riturile complicate ale sedentarilor, în care jertfa de tip ofrandă şi ardere de tot juca rolul principal, forma de adorare a lui Dumnezeu este pentru nomazi una foarte simplă, bazată însă pe jertfa sângeroasă din cadrul turmelor, jertfa la care însă participau toţi, sacrificatori şi divinitate într-un ospăţ comun care întărea legătura. Rolul divinităţii era în acest caz şi acela de a-şi proteja închinătorii de vina cauzată de vărsarea sângelui. De aceea orice ucidere a unui animal din turmă pentru consumul cărnii devenea automat o jertfă închinată divinităţii clanului, care astfel asigura şi protecţia.[1329]

Este însă foarte dificil să se considere nomadismul o paradigmă teologică. Concepţia lui Maag, deloc singulară, dar citată pentru că este relativ recentă, rămâne destul de romantică. Nici idealul nomad al profeţilor (*Os.* 2), de care vorbeşte T. Staubli[1330], nu se poate proba în sens strict.

Nomadismul ar însemna puritatea originală, forma iniţială de contact cu divinitatea, libertatea, simţul direcţiei istoriei celebrată în locul ciclicităţii

---

[1327] *Ibid.*, p. 263.

[1328] Idem, „Malkut JHWH", p. 159. Idem, „Gottesverständnis des Alten Testaments", p. 266.

[1329] Idem, „Gottesverständnis des Alten Testaments", p. 265-266.

[1330] T. Staubli, *Das Image der Nomaden*, p. 252.

şi ritualismului magic al sedentarilor. Deloc întâmplător ni se pare faptul că Jürgen Moltmann îl citează pe Maag în *Theologie der Hoffnung* (cap. 2), spunând că prin aportul nomad, religia lui Israel se arată ca o religie a promisiunii şi după aşezarea în Canaan.

Se observă deci că această paradigmă teologică a nomadismului este trasnofrmată ideologic în paradigma protestantă, dorită a fi diferită de ritualismul catolic. Avem deci mai mult de-a face cu o ideologizare şi nu cu o evaluare obiectivă a nomadismului.

***

Ceea ce ni se pare însă demn de reţinut este observaţia că israeliţii biblici, să zicem din epoca exilică şi post-exilică, pentru a-i mulţumi şi pe minimalişti, vedeau în strămoşii lor, patriarhii, reprezentanţi ai nomadismului. Nu credem că tipologia ar putea explica singură acestă percepţie. Exilaţii semănau într-adevăr cu patriarhii biblici pentru că aveau o ţară promisă, pe care însă nu o posedau şi *de facto*, însă pentru aceasta ar fi fost suficientă noţiunea de „străin", „emigrant" - ebr. גֵּר - *ger* şi תּוֹשָׁב - *tōšāḇ*. De altfel, Avraam se prezintă astfel în *Fac*. 23:4.

Totuşi, patriarhii sunt clar prezentaţi în istoria lui Iosif ca fiind „păstori din tată în fiu" (*Fac*. 46:34; 47:3). Cu alte cuvinte, întreaga familie sau întregul clan e prezentat ca pastoral, deci nomad, pentru că nicăieri nu se dă de înţeles că doar o parte ar fi nomadă, iar alta sedentară.

De ce însă israeliţii au păstrat această tradiţie, după care strămoşii lor erau nomazi, până în perioada exilică/post-exilică? Considerăm că singurul răspuns plauzibil ar fi că tradiţia reflectă o realitate istorică.

În plus, tradiţia că erau nomazi şi nu sedentari îngreunează pretenţia de posesie a ţării. Dacă n-ar avea în spate o realitate istorică, ar fi fost mult mai uşor să conceapă un trecut sedentar, care să certifice şederea din vechime în teritoriul palestinian. Totuşi israeliţii, deşi în mod clar au împrumutat foarte multe realităţi de la canaaniţi, se distanţează ideologic de aceştia.

Încheiem de aceea mai degrabă în acelaşi ton cu introducerea. Nomazii, al căror aport în formarea poporului Israel este indiscutabil, pot fi înţeleşi la nivel teologic şi ca exemplificând importanţa acordată în cele din urmă celor umili. Deşi erau adesea dispreţuiţi în relaţiile cu sedentarii, ei înşişi formându-se ca o modalitate de existenţa în condiţii aspre, nomazii ajung să fie asimilaţi de cultura Israelului, încât nu apare deloc surprinzător că patriarhii sunt menţionaţi în tradiţia vetero-testamentară ca fiind nomazi.

BIBLIOGRAFIE

Ediţii şi traduceri ale Sf. Scripturi:

1. Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [4]1990 ([1]1967-1977) (= BHS / MT)
2. Rahlfs, Alfred (ed.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979 ([1]1935) (= LXX)
3. *La Bible. Traduction œcuménique*, édition intégrale, Cerf / Société Biblique Française, Paris, [5]1994 ([1]1988) (= TOB)
4. *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École bilbique de Jérusalem, Cerf, Paris, 1999 ([1]1955) (= BJ)
5. *The New Revised Standard Version*, Fully annotated study edition with the apocrypha/deuterocanonical books, by Society of Biblical Literature, 2001 ([1]1989) (= NRSV)
6. *The Holy Bible: New International Version*, by International Bible Society, Zondervan Publishing House, Grand Rapids MI, 1984 (= NIV)
7. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, Bucureşti (= BibSin)
8. Bădiliţă, Cristian / Băltăceanu, Francisca / Broşteanu, Monica / Sluşanschi, Dan (coord.), *Septuaginta*, vol. 1: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, Polirom, Iaşi, 2004; Bădiliţă, Cristian / Băltăceanu, Francisca / Broşteanu, Monica / Sluşanschi, Dan / Florescu, Ioan-Florin (coord.), vol. 2: *Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*, 2004; Bădiliţă, Cristian / Băltăceanu, Francisca / Broşteanu, Monica / Florescu, Ioan-Florin (coord.), vol. 3: *1-2 Paralipomene, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei*, 2005; vol. 4/1: *Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, 2006.

Izvoare istorice şi literare:

9. Parrot, André / Dossin, Georges (coord.), *Archives royales de Mari*, Paris, 1,1950 ş.u.
10. Pritchard, James Bennett (ed.), *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton New Jersey, 1954 (= ANEP)
11. Pritchard, James Bennett (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton New Jersey, [3]1969 (= ANET[3])
12. Kaiser, Otto / Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh, 3 vol., 1982-1997
13. Hallo, William W. (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Composition from the Biblical World*, Leiden/New York/Köln, 1997 (= COS 1)
14. Hallo, William W. (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden/New York/Köln, 2000 (= COS 2)
15. Hallo, William W. (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 3: *Archival Documents from the Biblical World*, Leiden/New York/Köln, 2002 (= COS 3)
16. Moran, L. William (ed./trad.), *The Amarna Letters*, Baltimore/London, 1992 (= EA)
17. Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley/Los Angeles/London, 1975 (= AEL 1)
18. Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. 2: *The New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/London, 1976 (= AEL 2)
19. Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. 3: *The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/London, 1980 (= AEL 3)
20. Luckenbill, Daniel David, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. 2, *From Sangon to the End*, Chicago, 1927
21. Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, trad. Ion Acsan, Hasefer, Bucureşti, vol. 1: 1999, vol. 2: 2001
22. Flavius Josephus, *Autobiografie. Cotra lui Apion*, trad. Ion Acsan, Hasefer, Bucureşti, 2002

Dicţionare, concordanţe, enciclopedii şi atlase biblice:

23. Aharoni, Yohanan / Avi-Yonah, Michael, *The Macmillan Bible Atlas*, New York, [3]1993
24. Avraham Negev (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1990
25. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*, ed. rev. L. Séchan / P. Chantraine, Hachette, Paris, 2000.
26. Barton, John / Muddiman, John (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, 2001
27. Brown, Francis / Driver, S.R. / Briggs, Charles A., *Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Oxford, 1951 (*The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*) (= BDB)
28. Brown, Raymond E. / Fitzmyer, Joseph A. / Murphy, Roland E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, [2]2000
29. Burkhardt, Helmut / Laubach, Fritz / Maier, Gerhard (ed.), *Der Neue Bibelatlas*, Wuppertal, 1999
30. Cornfel, Gaalyahu / Botterweck, G. Johannes (ed.), *Die Bibel unt Ihre Welt*, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv-Lexikon), München, 1972
31. Crum, Walter E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 2000 (= 1939)
32. Dunn, James D.G. / Rogerson, John W. (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids MI/Cambridge, 2003
33. Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1974 (= EJ)
34. Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vol., New York etc., 1992 (= ABD)
35. Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1972
36. Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin/Göttinge/Heildelberg, [17]1962
37. Hannig, Rainer, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz, 1995 (KGAW 64)
38. Koehler, Ludwig / Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. M.E.J. Richardson, Leiden, 1994-2000 (= HALOT)
39. Mandelkern, Solomon, *Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Jerusalem / Tel-Aviv, [6]1964
40. Menge, Herman, *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch*, Langenscheidt, Berlin/München/Wien/Zürich, [22]1973

41. Staubli, Thomas, *Biblische Welten*, Stuttgart, 2000
42. van der Toorn, Karel / Becking, Bob /van der Horst, Pieter W. (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden/Boston/Köln, [2]1999 (= DDD)
43. Zwickel, Wolfgang, *Calwer Bibelatlas*, Stuttgart, 2000

Lucrări şi studii:

44. *, „Kadesch in Geschichte und Überlieferung", BN 9 (1979), 45-70
45. Aharoni, Yohanan, „New Aspects of the Israelite Occupation in the North", în: James A. Sanders (ed.), Essays in Honor of Nelson Glueck. Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century, Garden City (NY), 1970, p. 254-267
46. Aharoni, Yohanan, „Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel's Conquest", *BA* 1976, p. 55-76
47. Aharoni, Yohanan, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen-Vluyn, 1984
48. Ahlström, Gösta W., „Judges 5:20f. and History", JNES 36 (1977), 287-288
49. Ahlström, Gösta W., „Diffusion in Iron Age Palestine: Some Aspects", SJOT 1/1990, 81-105
50. Ahlström, Gösta W., „The Early Iron Age Settlers at Ḫirbet el-Mśāš (Tēl Māśōś)", *ZDPV* 100 (1984), p. 35-52
51. Ahlström, Gösta W., „The Origin of Israel in Palestine", *SJOT* 2/1991, pp. 19-34
52. Ahlström, Gösta W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, 1993 (JSOT.S 146)
53. Ahlström, Gösta W., *Who were the Israelites?*, Winona Lake IN, 1986
54. Ahmed, A.G.M., „Tribal and Sedentary Elites: A Bridge between Two Communities", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973
55. Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus im Israel und Babylon*, Stuttgart, 1978 (CThM.BW 9)
56. Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, vol. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, [2]1996 (Grundrisse zum Alten Testament 8/1) [=R.

Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, Louisville, 1994]

57. Albright, W.F., „Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961), p. 36-54

58. Albright, William F., „Midianite Donkey Caravans", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, 197-205

59. Albright, William Foxwell, „Zur Zähmung des Kamels", *ZAW* 62 (1950), p. 315

60. Albright, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Progress*, Baltimore, ^{2}1946

61. Albright, William Foxwell, *The Archaeology of Palestine*, London, ^{4}1956

62. Alexander, T.D., „The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix 1 – xxiv 11", VT 49 (1999), 2-20

63. Alt, Albrecht, „Der Gott der Väter", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 1-78

64. Alt, Albrecht, „Die Landnahme der Israeliten in Palästina", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 89-125

65. Alt, Albrecht, „Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 79-88

66. Alt, Albrecht, „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina", în: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* I, München, 1953, p. 126-175

67. Alt, Albrecht, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, Akademie-Verlag, Berlin, 1961

68. Anbar, Moshé, *Les tribus amurrites de Mari*, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg CH/ Göttingen, 1991 (OBO 108)

69. Francis I. Andersen / David Noel Freedman, *Amos*, Doubleday, New York / London etc., 1989 (AB 24A)

70. Andersen, Francis I. / Freedman, David Noel, *Hosea*, Doubleday, New York / London etc., 1980 (AB 24)

71. Anderson, A.A., *2 Samuel*, Dallas, 1989 (WBC 11)

72. Anderson, George W., „Israel: Amphictyony: 'Am; Ḳāhāl; 'Ēḏâh", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, Translating and Understanding the Old

Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, 135-151

73. Ascaso, Joaquín Sanmartín, „Geschichte und Erzählung im Alten Orient (I): Die Landnahme Israels", UF 17 (1985), 253-282

74. Assmann, Jan, *Mose der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien, 1998

75. Auld, A.G., „Judges i and History: A Reconsideration", VT 25 (1975), 261-285

76. Bächli, Otto, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, Stuttgart, 1962 (AThANT 41)

77. Badawy, Alexander, „*The Semites in Ancient History*, By Sabatino Moscati, Cardiff: University of Wales Press, 1959, Pp. 142 + 1 map. 15s", *JNES* 22 (1963), nr. 3, p. 200-202

78. Balabán, Milan, „Heimat und Heimatlosigkeit im Alten Testament", în: Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburstag, Praha, 1995, 11-30

79. Barrois, A., „Aux mines du Sinaï", *RB* 39 (1930), p. 578-598

80. Barth, F. „A General Perspective on Nomad-Sedentary Relations in the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973

81. Batto, Bernhard F., „The Reed Sea: Requiescat in Pace", JBL 102/1 (1983), 27-35

82. Bechmann, Ulrike, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*, St. Ottilien, 1989 (DiTh 33)

83. Begg, T. Christopher, „The Function of Josh 7,1–8,29 in the Deuteronomistic History", Bib. 67 (1986), 320-334

84. Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem, 1996 (JBS 7)

85. Benjamin, Don C., *Deuteronomy and City Life. A Form Criticism of Text with the Word CITY ('îr) in Deuteronomy 4:41-26:19*, New York/London, 1983

86. Ben-Tor, Amnon (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, West Hanover, Massachusetts. 1992

87. Bergen, Robert D., *1, 2 Samuel*, Nashville, Tennessee, 1996 (NAC 7)

88. Bertman, Stephen, „Tasseled Garments in the Ancient East Mediterranean", BA 24 (1961), nr. 4, p. 119-128

89. Beyerle, Stefan, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33*, Berlin/New York, 1997 (BZAW 250)

90. Bimson, John J., *Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield, 1978 (JSOT.S 5)

91. Blenkinsopp, Joseph, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, 1992

92. Block, Daniel I., *Judges, Ruth*, Nashville, 1999 (NAC 6)

93. Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/New York, 1990 (BZAW 189)

94. Boling, Robert G., „Some Conflate Readings in Joshua-Judges", VT 16 (1966), 293-298

95. Boorer, Suzanne, *The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch*, Berlin/New York, 1992 (BZAW 205)

96. Borger, R., „Dar Problem der 'apīru („Ḫabiru")", ZDPV 74 (1958), 121-132

97. Borowski, Oded, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake, Indiana, 1987

98. Brentjes, Burchard, „Die Entwicklung des Nomadismus im Alten Orient nach archäologischen Quellen und unter Berücksichtigung der postglazialen Klimaschanwunken", in: *Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einem internationalen Nomadismus-Symposium am 11. und 12. Dezember 1975 im Museum für Völkerkunde Leipzig*, Akademie-Verlag, Berlin, 1981 (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, H. 33), p. 41-48

99. Brentjes, Burchard, *Die Haustierwerdung im Orient: Ein archäologischer Beitrag zur Zoologie*, Franckh'sche Verlagshandlung / Kosmos-Verlag, Stuttgart, 1965

100. Briend, Jacques (coord.), *Terre sainte. Cinquante ans d'archéologie*, vol. 1, Paris, 2003

101. Bright, John, *A History of Israel*, London, 1960

102. Buccellati, Giorgio, „'Apirū and Munnabtūtu – The Stateless of the First Cosmopolitan Age", JNES 36 (1977), 145-147

103. Buccellati, Giorgio, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Instituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma, Roma, 1967 (SS 26)

104. Buccellati, Giorgio, *The Amorites of the Ur III Period*, Istituto Orientale di Napoli, Naples, 1966, (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Ricerche 1)

105. Budd, Philip J., *Numbers*, Dallas TX, 1984 (WBC 5)
106. Butler, Trent C., *Joshua*, Dallas TX, 1984 (WBC 7)
107. Carmichael, Calum, „A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo", VT 19 (1969), 273-289
108. Carmichael, Calum, „The Origin of the Scapegoat Ritual", VT 50 (2000), 167-182
109. Caskel, Werner, „Zur Beduinisierung Arabiens", *ZDMG* 103 [N.F. 28] (1953), p. *28*-*36*
110. Cazelles, Henri, „Mari et l'Ancient Testament", in: J. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyrologique Internationale*, 1967
111. Cazelles, Henri, *Autour de l'Exode. Études*, Paris, 1987 (SBi)
112. Cazelles, Henri, *Introduction à la Bible*, vol. 2: *Intoduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, ²1973
113. Chebel, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, 1995
114. Childs, Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Lousville, 1976 (¹1974)
115. Christensen, Duane L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, revised, Dallas TX, 2001 (WBC 6A)
116. Christensen, Duane L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, Dallas TX, 2002 (WBC 6B)
117. Cole, D.P., „The Enmeshment of Nomads in Sa'udi Arabian Society: The Case of Āl Murrah", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973
118. Cook, S.A., cap. „The Semites", în: J.B. Bury/S.A. Cook/F.E. Adcock (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 1: *Egypt and Babylonia to 1580 B.C.*, Cambridge, ²1928, p. 181-237 (= CAH² 1)
119. Cook, Stanley A., Art. „Semiten", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, vol. 5, ²1931, p. 419-423 (= RGG² 5)
120. Coote, Robert B., „Early Israel", SJOT 2/1991, p. 35-46
121. Coote, Robert B. / Whitelam, Keith W., *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987 (SWBAS 5)
122. Corniţescu, Emilian, „Descoperirile arheologice din Egipt, Asiria, Babilonia, Siria, Asia Mică, Fenicia şi Arabia care au legătură cu datele din Vechiul Testament", *StTeol* 36 (1984), nr. 7-8, pp. 546-572
123. Corniţescu, Emilian, „Descoperirile arheologice din Ţara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920-1970) şi raportul lor cu Vechiul Testament", *StTeol* 34 (1982), nr. 7-8, pp. 461-562; nr. 9-10, pp. 617-681

124. Cornițescu, Emilian, „Valoarea descoperirilor arheologice din Țara Sfântă (între 1971-1974) pentru studiul Vechiului Testament", *StTeol* 32 (1980), nr. 7-8, pp. 606-619

125. Cribb, Roger, *Nomads in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sydney, 1991 (New Studies in Archaeology)

126. Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA, 1973

127. Danelius, Eva, „Shamgar ben 'Anath", JNES 22 (1963), 191-193

128. Danin, Avinoam, „Palaeoclimates in Israel: Evidence from Weathering Patterns of Stones in and near Archaeological Sites", BASOR 259 (1985), p. 33-43

129. Day, John, „The Pharaoh of the Exodus, Josephus and Jubilees", VT 45 (1995), 377-378

130. de Geus, C.H.J., *The Tribes of Israel*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976 (SSN 18)

131. de Moore, Johannes C., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven, 21997 (BEThL 91)

132. de Moor, Fl., „Les Hébreux établis en Palestine avant l'éxode", *RB* 1 (1892), pp. 388-415

133. de Pury, Albert (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, 1989

134. de Vaux, Roland, „The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, p. 108-134

135. de Vaux, Roland, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, Düsseldorf, 1959

136. de Vaux, Roland, *Histoire ancienne d'Israël. Dès origines à l'instalation en Canaan*, Libraire Lecoffre, Paris, 1971 (EtB)

137. de Vaux, Roland, *Histoire ancienne d'Israël*, II: *La période des juges*, Paris, 1973 (EtB)

138. de Vaux, Roland, *Les institutions de l'Ancient Testament*, I: Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles, Paris, 1958, II: Institutions militaires. Institutions religieuses, Paris, 1960

139. Della Monica, M., *Thoutmosis III, le plus grand des pharaons. Son époque, sa vie, sa tombe*, Le léopard d'or, Paris, 1991

140. deMonecal, Peter B., „Cultural Response to Climate Change During the Late Holocene", *Science* 292, 27 apr. 2001

141. Deurloo, Karel A., „Jhwh, Schöpfer und Geber des Landes. Der «Yobel» auf dem Sinai und bei Jericho", în: Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburstag, Praha, 1995, 31-43

142. deVries Carl E., „*Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, By Raphael Giveon, „Documenta et Monumenta Orientis Antiquis", vol. 18, Leiden: E.J. Brill, 1971, Pp. xviii + 278 + 19 pls. 96 guilders", *JNES* 32 (1973), Nr. 3, 492-493

143. Devries, Simon J., *1 Kings*, Nashville, 2003 (WBC 12)

144. Diebner, Bernd Jørg, „«... er hatte sich nämlich eine kuschitische Frau genommen» (Num 12,1)", DBAT 25 (1988), 75-95

145. Diebner, Bernd Jørg, „Eine Anmerkung zur Identifizierung der «Vätergötter»: Die «Göttin des Sohnes»", *DBAT* 25 (1988), p. 130-137

146. Diebner, Bernd Jørg, „Gen 34 und Dinas Rolle bei der Definition «Israels»", DBAT 19 (1984), 59-75

147. Diedrich, Friedrich, „Zur Literarkritik von Gen 12,1-4a", BN 8 (1979), 25-44

148. Dietrich, M. / Loretz, O., „Hurritisch-ugaritisch-hebräisch tbl „Schmied"", UF 22 (1990), 87-88

149. Dietrich, Walter / Klopfenstein, Martin A. (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg CH/Göttingen, 1994 (OBO 139)

150. Dohmen, Chistoph, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Frankfurt a M., ^{2}1987 (BBB 62)

151. Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, Göttingen, ^{3}2000 (ATD.E 4/1)

152. Dossin, Georges, „Les Bédouins dans les textes de Mari", în: Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959 (SS 2), p. 35-51

153. Dostal, Walter, „The Evolution of Bedouin Life", în: Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959 (SS 2), p. 11-34

154. Dumbrell, William J., „Midian – A Land or a League?", VT 25 (1975), 323-337
155. Durham, John I., *Exodus*, Dallas TX, 1987 (WBC 3)
156. Durkheim, Émile, *De la division du travail*, Paris, 1996 [= ²1911]
157. Dus, J., „Herabfahrung Jahwes auf die Lade und Entziehung der Feuerwolke", VT 19 (1969), 290-311
158. Dus, J., „Mose oder Josua? Zum Problem des Stifters der israelitischen Religion", ArOr 39 (1971), 16-45
159. Dyson-Hudson, R. „Pastoralism: Self Image and Behavioral Reality", in: W. Irons / N. Dyson-Hudson (ed.), *Perspectives on Nomadism*, 1972
160. Dyson-Hudson, N. „The Study of Nomads", in: W. Irons / N. Dyson-Hudson (ed.), *Perspectives on Nomadism*, 1972
161. Ebach, Jürgen, „Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht", BN 1 (1976), 31-52
162. Edzard, Dietz Otto, *Die „Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1957
163. Eerdmans, B. D., *Die Vorgeschichte Israels*, Alttestamentliche Studien, 2. Heft, Gießen, 1908
164. Eissfeldt, Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, ³1964 (NTG)
165. Eissfeldt, Otto, *Hexeteuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches*, Darmstadt, 1973 (= 11922)
166. Emerton, J.A., „The Value of the Moabite Stone as an Historical Source", *VT* 52 (2002), 483-492
167. Engel, Helmut, „Die Siegesstele des Merneptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts", Bib. 60 (1979), 373-399
168. Eph'al, I., „«Ishmael» and «Arab(s)»: A Transformation of Ethnological Terms", JNES 35 (1976), 225-235
169. Esse, Douglas L., „The Collared Store Jar: Scholarly Ideology and Ceramic Typology", SJOT 2/1991, p. 99-116
170. Fecht, Gerhard, „Die Israelstele, Gestalt und Aussage", în: Manfred Görg (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1983 (ÄAT 5), p. 106-138
171. Fensham, F. Charles, „The Treaty between Israel and the Gibeonites", BA 27 (1964), 3, 96-100

172. Finkelstein, Israel / Na'aman, Nadav (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994

173. Finkelstein, Israel, „The Emergence of Israel in Canaan: Consensus, Mainstream and Dispute", SJOT 2/1991, 47-59

174. Finkelstein, Israel, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988

175. Flanagan, James W., „Chiefs in Israel", în: David J. Chalcraft (ed.), *Social-Scientific Old Testament Criticism*, Sheffield, 1997 (BiSe 47), p. 136-161

176. Flanagan, James W., „Models for the Origin of Iron Age Monarchy: A Modern Case Study", SBL.SP 1982, 135-156

177. Fleming, Daniel E., „Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary", *VT* 50 (2000), p. 484-498

178. Fohrer, Georg, *Einleitung in das Alte Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, [11]1969

179. Frankel, Rafael, „Upper Galilee in the Late Bronze-Iron I Transition", în: I. Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem, 1994, p. 18-34

180. Frankel, David, „The Deuteronomic Portrayal of Balaam", VT 46 (1996), 30-42

181. Frevel, Christian, *Mit Blick auf das Land die Schöpfungs Erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York, 2000 (HBS 23)

182. Friis, Heike, „Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels?", DBAT 19 (1984), p. 3-22

183. Fritz, Volkmar, „Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der Ḫirbet el-Mšaš und das Problem der Landnahme", *ZDPV* 96 (1980), p. 121-135

184. Fritz, Volkmar, „Die sogenannte Liste der besiegten Könige in Josua 12", ZDPV 85 (1969), 136-161

185. Fritz, Volkmar, „Jahwe und El in den vorpriesterschriftlichen Geschichtswerken", FS Kaiser, p. 111-126

186. Fritz, Volkmar, „The Israelite «Conquest» in the Light of Recest Excavation at Khirbet el-Meshâsh", *BASOR* 241 (1981), p. 61-73

187. Fritz, Volkmar, *Einführung in die biblische Archäologie*, Darmstadt, [2]1993

188. Gabrieli, Francesco (ed.), *L'antica società beduina*, Centro di Studi Semitici, Roma, 1959 (SS 2)

189. Gal, Zvi, „Iron I in Lower Galilee and the Margins of the Jezreel Valley", în: I. Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994, p. 35-46

190. Gauthier-Pilters, Hilde / Dagg, Anne Innis, *The Camel: Its Evolution, Ecology, Behavior, and Relationship to Man*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1981

191. Gellner, E., „Introduction: Approaches to Nomadism", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973

192. Gertz, Jan Christian / Schmid, Konrad (ed.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin/New York, 2002 (BZAW 315)

193. Gertz, Jan Christian, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, Göttingen*, 1994 (FRLANT 165)

194. Gertz, Jan Christian, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählungen. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Göttingen, 2000 (FRLANT 186)

195. Gese, Hartmut „Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4, 25)", în: Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974 (BEvTh 64), pp. 49-62

196. Giveon, Raphael, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971 (DMOA 18)

197. Gonen, Rivka, „Urban Canaan in the Late Bronze Period", BASOR 253 (1984), 61-73

198. Good, Edwin M., „Hosea and the Jacob Tradition", VT 16 (1966), 137-151

199. Gordon, Cyrus H, „Abraham and the Merchants of Ura", *JNES* 17 (1958), nr. 1, p. 28-31

200. Görg, Manfred (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente - Materialien - Notizen*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1989 (Ägypten und Altes Testament, 2)

201. Görg, Manfred, „Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus", BN 33 (1986), 10-16

202. Görg, Manfred, „Die „Heimat Bileams"", BN 1 (1976), 24-28

203. Görg, Manfred, „Die Begleitung des Abimelech von Gerar (Gen 26,26)", BN 35 (1986), 21-25

204. Görg, Manfred, „Die Lade als Thronsockel", BN 1 (1976), 29-30

205. Görg, Manfred, „Hagar, die Ägypterin", BN 33 (1986), 17-20

206. Görg, Manfred, „Jahwe – ein Toponym?", BN 1 (1976), 7-14

207. Görg, Manfred, „Nordpalästinische Ortsnamen unter Amenophis III.", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989

208. Görg, Manfred, „Punon – ein weiterer Distrikt de š3św-Beduinen", BN 19 (1982), 15-21 [= Görg, „Punon – ein weiterer Distrikt der *Š3św*-Beduinen?", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989]

209. Görg, Manfred, „*Š3św*-Beduinen und *Sutū*-Nomaden", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989

210. Görg, M., „Weitere Beobachtungen zum sogenannten Moab-Feldzug Ramses' II.", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989

211. Görg, Manfred, „Zur Identität der „Seir-Länder"", in: M. Görg (ed.), *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989

212. Görg, Manfred, „Zur „Lade des Zeugnisses"", BN 2 (1977), 13-15

213. Gosling, F.A., „Were the Ephraimites to Blame?", VT 49 (1999), 505-513

214. Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY, 1979

215. Gottwald, Norman K., „The Israelite Settlement as a Social Revolutionary Movement", în: Biran, Avraham et al. (ed.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1985, p. 35-46

216. Grimal, Nicolas, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1988

217. Grintz, Jehoshua M., „On the Original Home of the Semites", *JNES* 21 (1962), nr. 3, p. 186-206

218. Grünwaldt, Klaus, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Frankfurt/M., 1992 (BBB 85)

219. Gunkel, Hermann, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, [6]1964 (HK I,1)

220. Haag, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart, 1971 (SBS 49)

221. Hahn, Edhard, *Von der Hacke zum Pflug*, Verlag von Quelle & Myer, Leipzig, 1914 (Wissenschaft und Bildung 127)

222. Halbe, Jörn, „Gibeon und Israel. Art, Veranlassung und Ort der Deutung ihres Verhältnisses in Jos. ix", VT 25 (1975), 613-641

223. Halbe, Jörn, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen, 1975 (FRLANT 114)

224. Haldar, Alfred, *Who Were the Amorites?*, E.J. Brill, Leiden, 1971 (MANE 1)

225. Hartley, John E., *Leviticus*, Dallas TX, 1992 (WBC 4)

226. Hasel, Michael G., „Israel in the Merneptah Stela", BASOR 296 (1994), 45-61

227. Haude, Waldemar, „Zur Beurteilung von Fragen des Wasserhaushaltes in Jordanien", ZDPV 85 (1969), 117-135

228. Hayes, William C., *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art, part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.)*, New York, ^{4}1990 (^{1}1959)

229. Helck, W., „Die Bedrohung Palästinas durch Einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie", VT 18 (1968), 472-480

230. Henninger, Joseph, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*, Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen, 1968 (VAFLNW.G 151)

231. Herion, Gary A., „The Impact of Modern and Social Science Assumptions on the Reconstruction of Israelite History", JSOT 34 (1986), p. 3-33

232. Herrmann, Siegfried, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München, ^{2}1980

233. Herrmann, Siegfried, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, Stuttgart, 1970 (SBS 40)

234. Hjelm, Ingrid / Thompson, Thomas L., „The Victory Song of Merneptah, Israel and the People of Palestine", JSOT 27.1 (2002), p. 3-18.

235. Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York/Oxford, 1997

236. de Hoop, Raymond, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context*, Leiden/Boston/Köln, 1999 (OTS 39)

237. Hopkins, David C., *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985 (SWBAS 3)

238. Hopkins, David C., „The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel", SBL.SP 1983, 177-202

239. Hornung, Erik, „Die Israelstele des Merenptah", în: Manfred Görg (ed.), Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner, Harrassowitz, Wiesbaden, 1983 (ÄAT 5), p. 224-233

240. Houtman, Cees, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen, 1994
241. Houtman, Cornelis, „Die ursprünglichen Bewohner des Landes Kanaan im Deuteronomium. Sinn und Absicht der Beschreibung ihrer Identität und ihres Charakters", VT 52 (2002), 51-65
242. Houtman, Cornelis, *Exodus. 1*, Kampen, 1993 (Historical Commentary on the Old Testament)
243. Houtman, Cornelis, *Exodus. 2: Chapters 7:14-19:25*, Kampen, 1996 (Historical Commentary on the Old Testament)
244. Houtman, Cornelis, *Exodus. 3: Chapters 20-40*, Leuven, 2000 (Historical Commentary on the Old Testament)
245. Humphreys, Colin J., „The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers i and xxvi", VT 48 (1998), 196-213
246. Humphreys, Colin J., „The Numbers in the Exodus from Egypt: A Further Appraisal", VT 50 (2000), 323-328
247. Hyatt, J. Philip, „Were There an Ancient Historical Credo in Isarel and an Indepedent Sinai Tradition?", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, 152-170
248. Irons, William / Dyson-Hudson, Neville (ed.), *Perspectives on Nomadism*, Leiden, 1972 (International Studies in Sociology and Social Anthropology)
249. Jacob, B., *The First Book of the Torah. Genesis / Das erste Buch der Tora. Genesis*, New York. f.a. (I ed. Berlin, 1934)
250. Jacob, Edmond, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancient Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1960
251. Jericke, Detlef, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38*, Leinden/Boston, 2003 (Culture and History of the Ancient Near East 17)
252. Jettmar, K. „Organisation des Nomadismus und Möglichkeiten der politischen Integration", in: Kraus, Willy (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, 1969
253. Kallai, Zecharia, „A Note on the Twelve-Tribe Systems of Israel", VT 49 (1999), 125-127

254. Kallai, Zecharia, „The Twelve-Tribe Systems of Israel", VT 47 (1997), 53-89
255. Kallai, Zecharia, *Historical Geography of the Bible. The Tribal Territories of Israel*, Jerusalem/Leiden, 1986
256. Khazanov, Anatoly M., *Nomads and the Outside World*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, [2]1994
257. Kilwing, Norbert, „Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14", BN 10 (1979), 70-79
258. Klein, Ralph W., *1 Samuel*, Dallas, Texas, 1983 (WBC 10)
259. Klengel, Horst, *Syria 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History*, Akademie Verlag, Berlin, 1992
260. Klengel, Horst, *Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Seßhaften im alten Vorderasien*, Verlag Anton Schroll & Co., Wien, 1972
261. Klíma, J., „La vie sociale et économique à Mari", in: J. Kupper (ed.), *XV[e] Rencontre Assyrologique Internationale*, 1967
262. Knauf, Ernst Axel, „Supplementa Ismaelitica", BN 36 (1987), 37-50
263. Knauf, Ernst Axel, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, [3]1994 (NStK 29)
264. Knauf, Ernst Axel, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v.Chr.*, Wiesbaden, 1985 (ADPV)
265. Knauf, Ernst Axel, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausend v.Chr.*, 1988 (ADPV)
266. Koch, K., „Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids", VT 19 (1969), 37-81
267. Köckert, Matthias, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzungen mit Albrecht Alt und seinen Erben*, Göttingen, 1988 (FRLANT 142)
268. König, Eduard, *Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt*, Gütersloh, [3]1925
269. Krapf, Thomas M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, Freiburg CH/Göttingen, 1992 (OBO 119)
270. Kraus, W. „Nomadismus als entwicklungsgeschichtliches Problem", in: W. Kraus (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, 1969
271. Kraus, Willy (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*. Bochumer Symposion 14./15. Juli 1967, Bochumer Schriften zur

Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik, B. 5, Bertelsmann Universitätsverlag, Bielefeld, 1969

272. Kreuzer, Siegfried, „430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen – Zu den Zeitangaben über die Ägyptenaufenthalt der »Israeliten«", ZAW 98 (1986), 199-210

273. Külling, S.R., *Zur Datierung der „Genesis-P-Stücke" namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Kampen, 1964

274. Kupper, Jean-Robert, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1957 (BFPUL 142)

275. Lagrange, M.-J., „Le Sinaï biblique", *RB* 8 (1899), pp. 369-392

276. Lalouette, Claire, *Civilizația Egiptului antic*, trad. de Maria Breza, București, vol. 1-2, 1987 (*L'empire des Ramsès*, 1985)

277. Leineweber, Wolfgang, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen. Die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung*, Frankfurt a.M. / Bern / Cirencester (UK), 1980 (EHS.T 127)

278. Lemche, Niels Peter, „Israel in the Period of the Judges – The Tribal League in Recent Research", StTh 38 (1984), 1-28

279. Lemche, Niels Peter, „Robert B. Coote – Keith W. Whitelam, The Emergence of Early Israel in Historical Perspective", Bib. 69 (1988), 581-584

280. Lemche, Niels Peter, „Sociology, Text and Religion as Key Factors in Understanding the Emergence of Israel in Canaan", *SJOT* 2/1991, p. 7-18

281. Lemche, Niels Peter, „Nomadentum im Alten Testament", în: Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, B. 24, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994, 587-589

282. Lemche, Niels Peter, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1985 (SVT 37)

283. Lemche, Niels Peter, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1996 (Biblische Enzyklopädie 1)

284. Levin, Christoph, „Die Entstehung der Rechabiter", în: Ingo Kottsieper / Jürgen van Oorschot et al. (ed.), *„Wer ist wie du, Herr, unter die Göttern?". Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS Otto Kaiser, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, pp. 301-317

285. Levin, Christoph, *Der Jahwist*, Göttingen, 1993 (FRLANT 157)

286. Lindars, Barnabas, *Judges 1-5. A New Translation and Commentary*, Edinburgh, 1995

287. Lipiński, E., „'Apīrū et Hébreux", BiOr 42 (1985), 562-567

288. Lipiński, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Peeters, Leuven, 1997 (OLA 80)

289. Lorenz, Günther, *Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar, 2000 (Alltag und Kultur im Altertum 5)

290. Loretz, Oswald, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum habiru*, Berlin/New York, 1984 (BZAW 160)

291. Luke, John Tracy, *Pastoralism and Politics in the Mari Period. A Re-examination of the Character and Political Significance of the Major West Semitic Tribal Groups on the Middle Euphrates, ca. 1828-1758 B.C.*, Michigan, 1965 [Mikrofilm]

292. Lutzky, Harriet, „Ambivalence toward Balaam", VT 49 (1999), 421-425

293. Maag, Victor, „Der Hirte Israels", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 111-144.

294. Maag, Victor, „Das Götterverständnis des Alten Testaments", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 256-299.

295. Maag, Victor, „Malkût JHWH", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 145-169.

296. Maag, Victor, „Sichembund und Vätergötter", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 299-313.

297. Maag, Victor, „Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie", în: Schmid, Hans Heinrich / Steck, Odil Hannes (ed.), *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen/Zürich, 1980, p. 203-220.

298. Macchi, Jean-Daniel, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, Fribourg CH/Göttingen, 1999 (OBO 171)

299. Maier, Johann, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin, 1965 (BZAW 93)

300. Malamat, Abraham, *Early Israelite Warfare and the Conquest of Canaan*, Oxford, 1978

301. Malamat, Abraham, „Ummatum in Old Babylonian Texts and Its Ugaritic and Biblical Counterparts", UF 11 (1979), p. 527-536

302. Marsman, Hennie J., *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden, 2003 (OTS 49)

303. Matthews, Victor H., „Pastoralists and Patriarchs", BA 44 (1981), 215-218

304. Mayes, A.D.H., „The Historical Context of the Battle against Sisera", VT 19 (1969), 353-360

305. Mazar, Amihai, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, Cambridge, 1993

306. Mazar, Amihai „Jerusalem and Its Vicinity in Iron Age I", în: Israel Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994, p. 70-91

307. Mazar, Benjamin, „The Early Israelite Settlement in the Hill Contry", *BASOR* 241 (1981), p. 75-85

308. Mazar, Benjamin, *The Early Biblical Period. Historical Studies*, (Shmuel Ahituv & Baruch A. Levine ed.), Israel Exploration Society, Jerusalem, 1986

309. McCarter, P. Kyle, jr., „The Historical Abraham", Interp. 42 (1988), 341-352

310. McEntire, M., „A Response to Colin J. Humphreys's „The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers i and xxvi", VT 49 (1999), 262-264

311. McEvenue, Seán E., *Interpreting the Pentateuch*, Collegeville Minnesota, 1990 (OTS 4)

312. McEvenue, Seán E., *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Rome, 1971 (AnBib 50)

313. McKane, William, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh, 1979

314. Mendenhall, George E., „Ancient Israels's Hyphenated History", în: Freedman, David Noel / Graf, David Frank (ed.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield, 1983 (SWBAS 2), p. 91-103

315. Mendenhall, George E., „The Hebrew Conquest of Palestine", *BA* 25 (1962), 3, p. 66-87

316. Mendenhall, George E., *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore/London, 1973

317. Metzger, Martin, „Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthrone aus dem Libanon", FS Kaiser, 75-90

318. Metzger, Martin, *Grundriß der Geschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn, [11]2004 (NStB 2)

319. Meyer, Eduard, *Geschichte des Altertums*, vol. I,2: *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum 16. Jahrhundert*, [5]1925 (I,2 = p. 332-990)

320. Meyer, Eduard, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, în: *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle, 1906

321. Migsch, Herbert, „Die vorbildlichen Rechabiter: zur Redestruktur von Jeremia xxxv", VT 47 (1997), 316-328

322. Miller, Patrick D. jr., Genesis 1-11. Studies in Structure & Theme, Sheffield, 1978 (JSOT. SS 8)

323. Moscati, Sabatino, *Die altsemitischen Kulturen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961 (Die Wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 3) [*Le antiche civiltà semitice*, Bari, 1958]

324. Moscati, Sabatino, *Geschichte und Kultur der semitischen Völker. Eine Einführung*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953 [*Storia e civiltà dei Semiti*, Bari, 1949]

325. Müller, Hans-Peter, „Der Aufbau des Deboraliedes", VT 16 (1966), 446-459

326. C. Nelson, „Women and Power in Nomadic Societies of the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973

327. Neef, Heinz-Dieter, *Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit*, Berlin/New York, 1995 (BZAW 238)

328. Nelson, Cynthia, *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society*, Berkeley, California, 1973

329. Nicholson, E.W., Exodus and Sinai in History and Tradition, Oxford, 1973

330. Nicholson, Ernest, *The Pentateuch in Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998

331. Nolan, Gary, *The Role of the Kenites in Israel's History* [facsimile], Michigan, 1986

332. Noth, Martin, *Das Buch Josua*, Tübingen, 1953 (HAT 7)
333. Noth, Martin, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930 (BWANT 4/1)
334. Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928 (BWANT 46)
335. Noth, Martin, *Geschichte Israels*, Göttingen, [5]1963
336. Noth, Martin, *Könige. 1. Teilband*, Neukirchen-Vluyn, 1968 (BK.AT 9/1)
337. Noth, Martin, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948
338. Nyström, Samuel, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*, Lund, 1946
339. Oden, Robert A. jr., „Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives", JBL 102/2 (1983), 189-205
340. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998
341. Oeming, M. / Schmid, K. (ed.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich, 2003 (AThANT 82)
342. Oppermann, Ralf, „Die Rebellionsthese in Gottwalds „The Tribes of Yahweh"", BN 33 (1986), p. 80-99
343. Orlinsky, H.M., „The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges", OrAnt 1 (1962), 11-20
344. Oswald, Wolfgang, „Die Revision des Edombildes in Numeri xx 14-21", VT 50 (2000), 218-232
345. Oswald, Wolfgang, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, Göttingen, 1997 (OBO 159)
346. Otto, Eckart (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart, 2000 (SBS 189)
347. Otto, Eckart, „Überlieferung von Sichem und die Ausgrabung auf tell balāṭa", BN 6 (1978), 19-26
348. Peckham, Brian, „The Composition of Joshua 3-4", CBQ 46 (1984), 413-431
349. Petercă, Vladimir, *De la Abraham la Iosua*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 1996
350. Pola, Thomas, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^G*, Neukirchen-Vluyn, 1995 (WMANT 70)

351. Preuß, Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments, Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1991

352. Preuß, Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1992

353. Prudký, Martin, „«Geh hin in das Land, das ich dich sehen lassen werde.» Beobachtungen zu den Motiven, die «Das Land» in der Einleitung des Abraham-Zyklus bestimmen (Gen 11,27–12,5)", în: Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburstag, Praha, 1995, 44-63

354. Rathjens, C. „Geographische Grundlagen und Verbreitung des Nomadismus", in: W. Kraus (ed.), *Nomadismus als Entwicklungsproblem*, Bielefeld, 1969

355. Redford, Donald B., „The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela", *IEJ* 36 (1986), p. 188-200

356. Redford, Donald B., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, New Jersey, 1992

357. Reeves, John C., „The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar", VT 42 (1992), 350-361

358. Rendsburg, Gary A., „An Additional Note to two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers i and xxvi", VT 51 (2001), 392-396

359. Rendsburg, Gary A., „The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100s", VT 42 (1992), p. 510-527

360. Rendsburg, Gary A., „The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies", VT 40 (1990), 185-206

361. Rendtorff, Rolf, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin/New York, 1976 (BZAW 147)

362. Rendtorff, Rolf, *Theologie des Alten Testaments. Ein kannonischer Entwurf, Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn, 1999

363. Rendtorff, Rolf, *Theologie des Alten Testaments. Ein kannonischer Entwurf, Band 2: Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn, 2001

364. Richter, Wolfgang, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, 1963 (BBB 18)

365. Roberts, J.J.M., *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, Baltimore/London, 1972

366. Robinson, Robert B., „Literary Functions of the Genealogies of Genesis", CBQ 48 (1986), p. 595-608

367. Rogerson, J.W., „Was Early Israel a Segmentary Society?", în: David J. Chalcraft (ed.), *Social-Scientific Old Testament Testament Criticism*, Sheffield, 1997 (BiSe 47), p. 162-171

368. Römer, W.H.Ph., „Miscellanea Sumerologica I. Zur sumerischen Dichtung „Heirat des Gottes Mardu"", *UF* 21 (1989), p. 319-334

369. Rose, Martin, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich, 1981 (AThANT 67)

370. Rost, Leonhard, „Das kleine geschichtliche Credo", în: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, p. 11-25

371. Rost, Leonhard, „Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender", în: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, p. 101-112

372. Rösel, Hartmut N., *Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris, 1992 (BEAT 11)

373. Rösel, Hartmut N., „Anmerkungen zur Erklärung vom Bundesschluß mit den Gibeoniten", BN 28 (1985), 30-35

374. Rösel, Hartmut N., „Die Entstehung Israels, Evolution oder Revolution?", BN 59 (1991), p. 28-32

375. Rösel, Hartmut N., „Zu den «Gauen» Salomos", ZDPV 100 (1984), 84-90

376. Rowley, H.H., *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology*, London, [2]1952

377. Rowley, H.H., *Worship in Ancient Testament. Its Forms and Meaning*, London, 1967

378. Rowton, Michael B., „Dimorphic Structure and the Parasocial Element", *JNES* 36 (1977), nr. 3, 181-198.

379. Rowton, Michael B., „Urban Autonomy in a Nomadic Environment", *JNES* 32 (1973), nr. 1-2, p. 201-215

380. Rowton, Michael B., „Dimorphic Structure and the Problem of the *'Apirû-'Ibrîm*", *JNES* 35 (1976), nr. 1, 13-20.

381. Ruppert, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1: Gen 1,1-11,26*, Würzburg, 1992 (FzB 70)

382. Ruppert, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2: Gen 11,27-25,18*, Würzburg, 2002 (FzB 98)

383. Rüterswörden, Udo, „Kanaanäisch-städtische Mythologie im Werk des Jahwisten. Eine Notiz zu Gen 4", BN 1 (1976), p. 19-22

384. Sasson, Victor, „The Book of Oracular Visions of Balaam from Deir 'Alla", UF 17 (1985), 283-309

385. Schaar, Kenneth W., „The Architectural Traditions of Building 23A/13 at Tell Beit Mirsim", SJOT 2/1991, p. 75-98

386. Schäfer-Lichtenberger, Christa, „Das gibeonitische Bündnis im Lichte deteronomistischer Kriegsgebote. Zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9", BN 34 (1986), 58-81

387. Schäfer-Lichtenberger, Christa, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum"*, Berlin/New York, 1983 (BZAW 156)

388. Scharbert, Josef, „Josef als Sklave", BN 37 (1987), 104-128

389. Scharbert, Josef, *Genesis 1-11*, Würzburg, 1983 (NEB 5)

390. Schicklberger, Franz, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschafliche und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Würzburg, 1973 (FzB 7)

391. Schley, Donald G., *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History*, Sheffield, 1989 (JSOT.S 63)

392. Schmid, Hans Heinrich, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, 1976

393. Schmidt, Ludwig, „Eine radikale Kritik an der Hypothese von Vätergott und Väterverheißungen", *ThR* 54 (1989), 415-421

394. Schmidt, Ludwig, „El und die Landverheißung in Bet-El (Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11-22)", FS Kaiser, p. 156-168

395. Schmidt, Ludwig, *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*, Berlin/New York, 1998 (BZAW 263)

396. Schmidt, Werner H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn, [8]1996

397. Scholz, F., „Nomadismus – ein Entwicklunsproblem?", in: F. Scholz / J. Janzen (ed.), *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?*, 1982

398. Scholz, Fred / Janzen, Jörg (ed.), *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?. Beiträge zu einem Nomadismus-Symposium, veranstaltet in der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin vom 11. bis 14. Februar 1982*, Dietrich Reimer Verlag,

Berlin, 1982 (Abhandlungen des Geographischen Instituts Anthropogeographie, B. 33)
399. Scholz, Fred, *Nomadismus: Bibliographie*, Das Arabische Buch, Berlin, 1992
400. Scholz, Fred, *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995 (Erdkundliches Wissen; H. 118)
401. Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg CH/Göttingen, 1987 (OBO 74)
402. Schwienhorst, Ludger, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6*, Stuttgart, 1986 (SBS 122)
403. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu einer Entstehung und Theologie*, Berlin/New York, 1990 (BZAW 188)
404. Seebass, Horst, „Edom und seine Umgebung nach Numeri xx-xxi: zu Numeri xxi 10-13", VT 47 (1997), 255-261
405. Seebass, Horst, „Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme", ZAW 90 (1978), 196-220
406. Seebass, Horst, „Zur Exegese der Grenzbeschreibung von Jos. 16,1–17,13", ZDPV 100 (1984), 70-83
407. Seebass, Horst, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan*, Berlin, 1966 (BZAW 98)
408. Seebass, Horst, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 1996
409. Seebass, Horst, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn, 1997
410. Seebass, Horst, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen-Vluyn, 1999
411. Seebass, Horst, *Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn, 2000
412. Semen, Petre, *Arheologia biblică în actualitate*, Trinitas, Iaşi, 1997
413. Shea, William H., „Artistic Balance among the Beni Hasan Asiatics", *BA* 44 (1981), p. 219-228
414. Sigrist, Christian / Neu, Rainer (ed.), *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, vol. 1: *Vor- und Frühgeschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn, 1989
415. Simpson, Cuthbert Aikman, *The Early Tradition of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, Oxford, 1948

416. Singer, Itamar, „Merneptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period", BASOR 269 (1988), 1-10

417. Smelik, Klaas A.D., „The Territory of Eretz Israel in the Hebrew Bible. The Case of the Tranjordan Tribes", în: Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburstag, Praha, 1995, 76-85

418. Smend, Rudolf, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen, 1963 (FRLANT 84)

419. Soggin, J. Alberto, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997

420. Soggin, J. Alberto, *Le livre des Juges*, Labor et Fides, Genève, 1987 (CAT Vb)

421. Stadelmann, Rainer, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, E. J. Brill, 1967 (Probleme der Ägyptologie herausgegeben von Wolfgang Helck, Band 5)

422. Stamatoiu, Dionisie, „Exodul şi călătoria poporului evreu spre Canaan sub conducerea lui Moise, în lumina descoperirilor arheologice", *StTeol* 37 (1985), p. 710-724

423. Staubli, Thomas, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, Freiburg CH/Göttingen, 1991 (OBO 107)

424. Stolz, Fritz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, 1996

425. Strobel, August, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm. Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur biblischen Exodusthematik*, Berlin/New York, 1976 (BZAW 145)

426. Sutherland, Ray K., „Israelite Political Theories in Joshua 9", JSOT 53 (1992), 65-74

427. Swidler, W.W., „Adaptive Processes Regulating Nomad-Sedentary Interaction in the Middle East", C. Nelson (ed.), *The Desert and the Sown*, 1973

428. Thiel, Winfried, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn, 1980

429. Thiel, Winfried, „Das «Land» in den Elia- und Elisa-Überlieferungen", în: *Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburstag*, Praha, 1995, 64-75

430. Thompson, Thomas L., *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden, 1992 (Studies in the History of the Ancient Near East 4)

431. Thompson, Thomas L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin/New York, 1974 (BZAW 133)

432. Toynbee, Arnold J., *Der Gang der Weltgeschichte*, vol. I: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, Stuttgart, 2 ed., f.a.

433. Tropper, Josef, „Der Gottesname *Yahwa", VT 51 (2001), 81-106

434. Uehlinger, Christoph, *Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, Freiburg CH/Göttingen, 1990 (OBO 101)

435. Utzschneider, Helmut, „Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion", *BN* 56 (1991), p. 60-97

436. van Cangh, Jean-Marie, „Les origines d'Israél et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire", *RTL* 22 (1991), fasc. 3, p. 305-326

437. van Cangh, Jean-Marie, „Les livres de Josué et des Juges confrontés à l'archéologie récente", *RTL* 28 (1997), fasc. 2, p. 161-188

438. Van Seters, John, „Joshua's Campaing of Canaan and Near Eastern Historiography", SJOT 2/1990, 1-12

439. Van Seters, John, „The Religion of the Patriarchs in Genesis", *Bib.* 61 (1980), p. 220-233

440. Van Seters, John, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London, 1975

441. Van Seters, John, *Der Jahwist als Historiker*, Zürich, f.a. (ThSt(B) 134)

442. Van Seters, John, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, 1992

443. Van Seters, John, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, 1994

444. Van Seters, John, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield, 1999 (Trajectories 1)

445. Vergote, J., *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Leuven, 1959 (OBL 3)

446. Vervenne, Marc (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation*, Leuven, 1996 (BEThL 126)

447. Vieweger, Dieter, „Überlegungen zur Landnahme israelitischer Stämme unter besonderer Berücksichtingung der galiläischen Berglandgebiete", ZDPV 109 (1993), pp. 20-36

448. Vincent, Hugo, „Un nouveau Sinaï biblique", *RB* 39 (1930), p. 73-83

449. Virey, Philippe, „Note sur le pharaon Ménephtah et les temps de l'Éxode", *RB* 9 (1900), pp. 578-586

450. Vîlcea, Liviu, „Preistoria biblică. Vechile populaţii de pe teritoriul Ţării Sfinte, înainte de sosirea israeliţilor", *RTeol* 2/1995, p. 69-88

451. Vogt, Ernst, „Die Erzählung vom Jordanübergang Josue 3-4", Bib. 46 (1965), 125-148

452. von Arx, Urs, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus*, vol. 1: *Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth*, Bern/Frankfurt a. M./New York/Paris, 1990 (EHS.T 397)

453. von Rad, Gerhard, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9*, Göttingen, 21950 (ATD 2); Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 12,10-25,18, Göttingen, 1952 (ATD 3); Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 25,19-50, Göttingen, f.a. (ATD 4)

454. von Rad, Gerhard, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938 (BWANT 4/1) în: von Rad, Gerhard, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Münche, ^{3}1965 (TB 8)

455. von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, ^{10}1992 (Kaiser Taschenbücher 2)

456. von Soden, Wolfram, art. „Semiten", în: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen, vol. 5, ^{3}1961, 1690-1693 (= RGG^{3} 5)

457. von Soden, Wolfram, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, 1985

458. Walz, Reinhard, „Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 104 [N.F. 29] (1954), p. 45-87

459. Walz, Reinhard, „Zum Problem des Zeitpunkts der Domestikation der altweltlichen Cameliden", *ZDMG* 101 [N.F. 26] (1951), p. 29-51

460. Watts, John D.W., *Isaiah 34-66*, Dallas-Texas, 1987 (WBC 25)

461. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, ^{3}1958

462. Weidman, Helmut, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, Göttingen, 1968 (FRLANT 94)

463. Weimar, Peter / Zenger, Erich, *Exodus Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, Stuttgart, 1975 (SBS 75)

464. Weimar, Peter, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, Freiburg CH/Göttingen, 1980 (OBO 32)

465. Weimar, Peter, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, Würzburg, 1973 (FzB 9)

466. Weippert, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München, 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2, Bd. 1)

467. Weippert, Manfred / Helga, „Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht", ThR 56 (1991), 341-390

468. Weippert, Manfred, „Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W.F. Albrights Deutung der Väter Israels", Bib. 52 (1971), 407-432

469. Weippert, Manfred, „Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die *š3św* der ägyptischen Quellen", *Bib* 55 (1974), p. 265-280; 427-433

470. Wellhausen, Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, [3]1899

471. Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin/New York, [6]2001 (= [6]1927)

472. Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15*, Dallas TX, 1987 (WBC 1)

473. Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50*, Dallas TX, 1994 (WBC 2)

474. Wénin, A. (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, 2001 (BEThL 155)

475. Wente, Edward F., „Shekelesh or Shasu?", JNES 22 (1963), 167-172

476. Westermann, Claus, *Genesis*, vol. 1: *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, [3]1983 (BK.AT I/1)

477. Westermann, Claus, *Genesis*, vol. 2: *Genesis 12-36*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981 (BK.AT I/2)

478. Westermann, Claus, *Genesis*, vol. 3: *Genesi 37-50*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982 (BK.AT I/3)

479. Whitelam, Keith W., „Israel's Tradition of Origin: Reclaiming the Land", JSOT 44 (1989), 19-42

480. Whitelam, Keith W., „Between History and Literature. The Social Production of Israel's Traditions of Origin", SJOT 2/1991, p. 60-74

481. Whitelam, Keith W., „Recreating the History of Israel", JSOT 35 (1986), 45-70

482. Whybray, R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield, 1987 (JSOT 53)

483. Wilson, Robert R., „The Old Testament Genealogies in Recent Research", JBL 94 (1975), 169-189

484. Winnett, Fred V., „The Arabian Genealogies in the Book of Genesis", în: Harry Thomas Frank / William L. Reed, Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May, Nashville/New York, 1970, 171-196

485. Wirth, Eugen, *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971 (Wissenschaftliche Länderkunden 4/5)

486. Witte, Markus, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26, Berlin/New York, 1998 (BZAW 265)

487. Worschech, Udo, *Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie*, Frankfurt a. Main, 1983 (EHS.T 225)

488. Wyatt, N., „The Problem of the „God of the Fathers"", ZAW 90 (1978), 101-104

489. Wyatt, N., „The Story of Dinah and Shechem", UF 22 (1990), 433-458

490. Yadin, Yigael, *Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos*, Hamburg, 1976 (*Hazor - The Rediscovery of a great Ciadel of the Bible*, London, 1975, trad. Maria Poelchau)

491. Yeivin, Sh., *The Israelite Conquest of Canaan*, Istanbul, 1971

492. Young, Ian, „The Style of the Gezer Calendar and Some „Archaic Biblical Hebrew" Passages", VT 42 (1992), 362-375

493. Younger, K. Lawson, jr., „Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic Names in Neo-Assyrian", VT 52 (2002), 207-218

494. Zatelli, Ida, „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of two Eblaite Texts", VT 48 (1998), 254-263

495. Zenger, Erich, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgart, 1983 (SBS 112)

496. Zenger, Erich, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge, 1982

497. Zertal, Adam, „«To the Land of the Perizzites and Giants». On the Israelite Settlement in the Hill Country of Manasseh", în: Israel Finkelstein / Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 1994, p. 47-69

498. Zevit, Ziony, „Archaeological and Literary Stratigraphy in Joshua 7-8", BASOR 251 (1983), 23-35

499. Zevit, Ziony, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London/New York, 2001

500. Zimmerli, Walther, *1. Mose 1-11. Die Urgeschichte*, Zürich, 31967 (ZBK.AT 1/1)

501. Zobel, Hans-Jürgen, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel"*, Berlin, 1965 (BZAW 95)

502. Zwickel, Wolfgang, *Der salomonische Tempel*, Mainz am Rhein, 1999 (Kulturgeschichte der antiken Welt 83)

503. Zwickel, Wolfgang, „Der Durchzug der Israeliten durch das Ostjordanland", UF 22 (1990), 475-495

504. Zwickel, Wolfgang, „Der vermisste Stamm Sebulon in 1 Könige iv 7-19", VT 47 (1997), 387-389

505. Zwingenberger, Uta, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, Freiburg CH/Göttingen, 2001 (OBO 180)

Tiparul s-a executat sub cda 1938/2008
la Tipografia Editurii Universității din București

M-a atras spre această temă paradoxul că tocmai oameni de condiție modestă precum nomazii au constituit parte integrantă dintr-un popor cu care Dumnezeu a intrat în contact într-o formă deosebită. La originile credinței noastre de acum stau şi acele elemente, mai mult sau mai puțin evidente, aduse de aceştia, după cuvântul biblic: „Dumnezeu Şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari; Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt, ca nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu" (*1Cor.* 1:27-29).

